نجيب جورج عوض

ما بعد الحداثة
ومستقبل الخطاب الديني في الغرب
أنطولوجيا «شخص» و«علاقة» أنموذجاً



مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث

مكتبة
مؤمن قريش

نجيب جورج عوض

ما بعد الحداثة
ومستقبل الخطاب الديني
في الغرب

أنطولوجيا «شخص» و«علاقة» أنموذجاً

نجيب جورج عوض

ما بعد الحداثة ومستقبل الخطاب الديني في الغرب

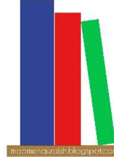
أنطولوجيا «شخص» و«علاقة» أنموذجاً



ما بعد الحداثة ومستقبل الخطاب الديني في الغرب

Mā Ba‘da al-Ḥadāthah wa Mustaqbal al-Khiṭāb al-Dīnī fī al-Gharb

Author: Najīb Jūrj 'Awaḍ
Pages: 278
Size: 17 X 24 cm
Edition Date: 2017
Edition No.: 1st
Subject Classification: 218
ISBN: 978-614-8030-51-2



تأليف: نجيب جورج عوض
عدد الصفحات: 278
قياس الصفحة: 24X17 سم
تاريخ الطبعة: 2017م
رقم الطبعة: الأولى
التصنيف الموضوعي: 218
الترقيم الدولي: 978-614-8030-51-2

Publisher
Mominoun Without Borders
for Publishing & Distribution

الناشــر
مؤمنون بلا حدود
للنشر والتوزيع

All rights reserevd
Mominoun Without Borders Institution

جميع الحقوق محفوظة
مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث

Morocco, Rabat, Agdal
11 RUE GABES (CENTRE-VILLE)
P.O.Box 10569
Tel: +212 537779954
Fax: +212 537778827
Email: info@mominoun.com

المملكة المغربية - الرباط - أكدال
تقاطع زنقة بهت وشارع فال ولد عمير
عمارة ب، طابق 4، جانب مسجد بدر
ص.ب 10569
هاتف: 537779954 212+
فاكس: 537778827 212+
Email: info@mominoun.com

Lebanon - Beirut
al-Hamra - Maqdisi St. - Balbisi Build.
P.O.Box 113-6306
Tel: +961 1747422
Fax: +961 1747433
Email: publishing@mominoun.com

لبنان - بيروت
الحمراء - شارع المقدسي - بناء بلبيسي
ص.ب 113-6306
هاتف: 1747422 961+
فاكس: 1747433 961+
Email: publishing@mominoun.com

www.mominoun.com

الآراء الواردة في هذا الكتاب لاتعبر بالضرورة عن اتجاهات تتبناها
مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث



الموزع المعتمد في المغرب العربي
المركز الثقافي للكتاب للنشر والتوزيع
المغرب - الدار البيضاء - 6 زنقة التيكر
هاتف: 522810406 212+
فاكس: 522810407 212+
Email: markazkitab@gmail.com



المحتوى

توطِئة

في موسم (2007-2008م)، دُعيتُ من قِبَل مركز ييل للإيمان والثقافة (Yale Center for Faith and Culture)، في كلية الدراسات اللاهوتية في جامعة ييل (كونيكتكت، الولايات المتحدة الأمريكية)، كي أقضي عاماً أكاديمياً هناك باحثاً زائراً. وقد أمضيت تلك السنة الرائعة والغزيرة بالمعرفة والخبرة البحثية العلمية في العمل على كتابة دراسة علمية بي - حقلية (interdisciplinary) عن علاقة علم الدراسات الدينية (اللاهوت المسيحي تحديداً) بباقي حقول المعرفة العلمية غير الدينية في الغرب في سياق التطور الفكري والثقافي والمعرفي، الذي شهده العالم الغربي حين انتقل من مرحلة الحداثة إلى مرحلة ما بعد الحداثة.

بعد إنهاء عامي باحثاً زائراً في جامعة ييل، واظبت على إنهاء كتابة ذاك المشروع البحثي في ألمانيا ما بين عامي (2010 و2012م)، حين كنت أعمل هناك محاضراً في اللاهوت النظامي التثاقفي والسياقي (Systematic Intercultural and Contextual Theology) في برنامج «ماجستير» حول هذا الحقل في جامعة غوتنغن، ومدرسة اللاهوت التثاقفي في هرمانسبورغ. وكنت كذلك أعمل على أطروحة درجة «الدكتوراه» الثانية في اللاهوت التاريخي المشرقي العربي/ علم الكلام المسيحي - الإسلامي في العصر الإسلامي المبكر للحصول على درجة «بروفسور جامعي» في جامعتي مونستر وماربورغ. عملت على إنهاء بحثي الذي بدأته في جامعة ييل على التوازي مع عملي

التعليمي والبحثي في ألمانيا. وقد أنهيتُ العمل على تلك الدراسة، ونشرتْها لي دار النشر الأمريكية (Fortress Press) كتاباً بعنوان (**أشخاص في علاقة: مقالات في علم الأنطولوجيا وعقيدة الثالوث**) (Persons in Relation: An Essay on the Trinity and Ontology). كان ذلك عام (2014م)، بعد أن انتقلت إلى الولايات المتحدة الأمريكية لتبوّؤ منصب بروفسور اللاهوت المسيحي المشارك، ومدير برنامج الدراسات العليا في كلية هارتفرد للدراسات الدينية والبي - دينية في ولاية كونكتكت، الولايات المتحدة الأمريكية.

بعد صدور الكتاب المذكور تلقيت الكثير من التساؤلات من الأصدقاء والمتابعين العرب المهتمين بالفكر الثقافي والديني والمعرفي الغربي عمّا إذا كان من الممكن ترجمة كتابي من الإنكليزية إلى العربية، كي يتمكن القارئ العربي من الاطلاع عليه، والاستفادة منه. راقت تلك الفكرة لي، وشغلت تفكيري لفترة ليست بالقصيرة. إلا أنني قررت أن لا أقوم بمجرّد ترجمة النص الإنكليزي حرفياً إلى اللغة العربية؛ بل أن أقوم بإعداد نسخة عربية منقّحة ومعدَّلة عن الدراسة المذكورة تعيد تقديم أطروحة النسخة الإنكليزية بصورة مناسبة لمخاطبة الشارع العربي، وتأخذ في الاعتبار مسألة تقديم تطورات معرفية وعلمية من خارج هذا الشارع وفضاء وجود ذاك القارئ بغية تعريفه بتطورات بنيوية وجوهرية مفاهيمية ومنهجية عميقة ومحورية حدثت في الفضاء الفكري والثقافي العلمي الغربي في القرنين المنصرمين، وأدّت إلى وصول الأكاديميا الغربية الدينية واللاهوتية اليوم إلى ما وصلت إليه من تداعيات وتطورات، قد لا يكون القارئ العربي مطلعاً عليها، أو قد لا تكون مألوفة له؛ لأنّ السياق العربي لم يَعبُر تلك الرحلة التاريخية المعرفية نفسها، ولم يشهد بَعدُ انتقالاً من عصر حداثة إلى عصر ما بعد حداثة.

يسرّني أن أقدّم للقارئ العربي في كتابي (**ما بعد الحداثة ومستقبل الخطاب الديني في الغرب: أنطولوجيا «شخص» و«علاقة» أنموذجاً**) نسخة

عربية منقّحة ومُعدَّلة عن أطروحتي العلمية في كتابي الإنكليزي الأوسع، والنسخة الأولى المعدة للقارئ الغربي من كتابي **(أشخاص في علاقة)**، الذي نشرته في الولايات المتحدة الأمريكية في عام (2014م). حرصت في هذه النسخة العربية على أن أحافظ على البنية الأساسية الناظمة لأطروحة دراستي المذكورة، ولبنيانها المنهجي والتحليلي، فأيّ مسٍّ بتلك الأخيرة سيقوّض دعائم الأطروحة وبنيانها النظري ويفككها من الداخل. لذا كان لا بد من الحفاظ على هذا في النسخة العربية المعدلة. إلا أنني، انطلاقاً من إدراكي سياقَ الفكر والثقافة العربيين، آثرت أن أتحدث في النسخة العربية عن الخطاب الديني العام، وليس الخطاب اللاهوتي الضيق والإيماني الكنسي فقط، فالخطاب المعرفي المسيحي، جزءاً من خطاب ديني أوسع منه ويحتوي عليه، هو ما يوجد في الساحة العربية في الواقع.

إنني آمل في هذه الدراسة أن أعرِّض القارئ العربي إلى تطوّرات وإرهاصات متشابكة وعميقة تعرّض لها الخطاب الديني في العالم الغربي؛ بغية دعوة القارئ العربي إلى تصور علاقات وإرهاصات وسيرورات مماثلة للخطاب الديني في العالم العربي أيضاً بشكلٍ يعمل على دعوة هذا الخطاب إلى التفاعل بشكل منفتح وعميق وجريء مع حقول المعرفة العلمية اللادينية، ويسعى إلى تشجيع هذا الخطاب في العالم العربي على تجديد نفسه بنفسه من داخل فضائه الفكري والمنهجي الخاص به، وفي ضوء تفاعله وحواره مع حقول المعرفة الأخرى، كيما يتطور الخطاب الديني، ويخرج من قروسطيته وما قبل حداثته، التي يغرق فيها في العالم العربي المعاصر، للأسف الشديد.

أرجو بصدق أن يجد القارئ العربي الجاد والمهتم والمنفتح عقلياً في مساهمتي النصيّة المتواضعة هذه فائدةً ودعوةً صادقة للاطلاع على تطوّرات المعرفة في العالم المعاصر حولنا، ومحاولةً لبلورة فهم هذا القارئ لمفهومين مهمين جداً في بنية فهمنا لإنسانيتنا وفكرنا وعلاقتنا بالعالم وبالآخر، معرفياً أو وجودياً، ألا وهما مفهومي «علاقة» و«شخص»؛ لأنَّ فهمهما يقدّم لنا

أنموذج تواصل مبدئيّ ومقياسي يمكن البناء عليه في تطوير فهمٍ موازٍ لماهية العلاقة المطلوبة بين الخطاب الديني وباقي الخطابات المعرفية والثقافية اللادينية أيضاً. هذان المفهومان هما على الأقل مفتاحان من مفاتيح التفكيكي الهرمينوطيقي لماهيّة فهم العالم الغربي للعلاقة بين الخطاب الديني وباقي حقول المعرفة اللادينية على الأقل.

أتوجه في هذه التوطئة بالشكر الجزيل إلى دار النشر الأمريكية (Fortress Press) التي سمحت لي، بل شجعتني على تطوير هذه النسخة وإتاحتها للقارئ العربي. أقدر للدار المذكورة تشجيعها لي على فعل هذا، وحرصها على أن يطّلع العالم العربي على دراستي وخلاصاتها، فتكون فرصة له للاطلاع على رُكب الحراك المعرفي والفكري العالمي ولمحاولة الانخراط فيه. أودّ أيضاً أن أتوجّه بالشكر الجزيل إلى (مؤسسة مؤمنون بلا حدود) وفريقها التحريري والعلمي الرصين والمحترم لقبولهم نشرَ مخطوطي العربي هذا، واستقبالهم له بإيجابيّة وترحاب. كما أتوجّه بالشكر إلى الأصدقاء كافةً والمتابعين الذين شجّعوني على تطوير تلك النسخة العربية، ودعوني إلى أخذ إمكانيّة إنتاجها في الاعتبار. وفي النهاية، أتطلّع بصدق إلى أن يستفيد القارئ العربي من دراستي المتواضعة هذه قدر الإمكان، وإن وجد فيها مثالب وهفوات فأرجو طول أناته وصبره علي، فأنا وحدي من يتحمّل مسؤوليّتها.

بروفسور دكتور نجيب جورج عوض

هارتفرد، أمريكا، 2017م



مقدمة

تدرك الجماعة الدينية طبيعتها التاريخية، وتقرّ هذا بشكل مبادئي وصريح، وإن كانت لا تميل إلى اختزال الوجه اللاهوتي لتلك الطبيعة بحيثيات الوجود في التاريخ. وتعتقد جماعة الإيمان الديني بأنَّ خطابها الديني عن الله، الذي تعلنه مثلاً رباً ومخلصاً للعالم أجمع، ما هو إلا خبر موجَّه إلى العالم كخطاب يؤدّي التاريخ فيه بحوامله اللغوية، وأبعاده السياقية، ومعطياته الثقافية، دوراً بنيوياً، فيكوِّن مفردات هذا الخطاب، ويرسم ملامح عرضه. من هنا، إنَّ الجماعة الدينية في الأديان الإبراهيمية ذات حضور وهوية تاريخيين، وهي تؤدّي دور حضور بشري ديني في التاريخ ولأجل التاريخ في الوقت نفسه. وهي ترى في كلّ ما تعتقد به وتدّعيه خطاباً روحانياً وعقلانياً مرتبطاً بحيثيات الزمان والمكان، وتقرُّ بالحاجة الدائمة إلى إعادة طرح الخطاب نفسه بلغة مفهومة وذات معنى مُدرَك للعصر الذي تقدم فيه خطابها اللاهوتي المذكور.

لقد منح كلٌّ من الطبيعة التاريخية للجماعة الدينية ورسالتها، من جهة، والاعتقاد بالدور التاريخي لإله تلك الجماعة ذاته، من جهة أخرى، اللاهوتيين عبر التاريخ حساسيةً خاصةً لا شك فيها تجاه السياق الزمني الذي عاشوا فيه، وعزّزَ عندهم أهمية إدراك تلك الأبعاد وإرهاصاتها، والتطرق إليها جزءاً من خطابهم الديني. كما دفعهم إلى الاستفادة من أدوات هذا السياق المذكور، أياً كان، الثقافية والفكرية المتعددة الأوجه، في عملية

تطوير فكرهم اللاهوتي، وفي تقويم خطابهم الديني وتقييمه. وقد عَدَّ بعضهم نفسه ناطقاً بالخطاب المتكلّم عن حقيقة الله لأجل التاريخ، أو أمام التاريخ. بعضهم الآخر، في المقابل، عَدَّ نفسه ناطقاً بالخطاب المتكلّم عن حقيقة الله في مواجهة مع التاريخ، ومناهضة له. في حين عَدّ بعضهم الآخر نفسه لاهوتياً يقدّم الطبيعة اللاهوتية للتاريخ في ذاته، الذي يُفترَضُ به أن يفسّر حياة ووجود الإنسان من خلال نفاذٍ محدّد للحقيقة ينطلق من الإنسان في ذاته.

من المتوقع؛ بل ومن الطبيعي، في ضوء ما سبق، أن يعتقد اللاهوتيون بأنَّ للخطاب الديني دوراً يؤديه، ولطالما أدّاه، في النقاش والتفكير في مفاهيم جوهرية يَعدّها الفضاء الفكري المعرفي العلماني، الذي يحيط بالأديان ويقف في مواجهةٍ معها، مفاهيمَ مفتاحية في أيّ منظومة فكرية هدفها فهم الوجود والإنسان وحتى الله، مثل مفهومي «الشخص» و«العلاقة»، اللذين يحظيان بالاهتمام الأكبر في فضاء اليوم المعرفي والفكري. لطالما طوّر الخطاب الديني الغربي شخصياً، عبر تاريخ الفكر الإنساني، فهمَه الخاص لهذين المصطلحين في ضوء حواره وتفاعله السلبي أو الإيجابي مع المنظومات الفكرية والفلسفية، التي عاصرها، والتي حظيت في زمنٍ ما بالمرتبة الأولى في فضاء المعرفة. فعندما كان الفكر التثنوي الأفلاطوني عن مفهوم ومعاني فكرة «الحقيقة» يتمتّع بالشعبية في العالم الروماني القديم، طوّر اللاهوتيون المسيحيون فهماً معيناً عن «الشخصانية» يقول إنّها تعبير لفظي عن الروح المتموضعة في جسمٍ مادي، والتي تحمل في بنيتها عناصر خيرٍ وشرٍّ متنازعة. متأثرين بفكر أوريجانيس الإسكندري.

اعتقد معظم آباء الكنيسة، في القرنين المسيحيين الأولين على الأقل، بأنّ «الذات» (self)، أو «الشخصانية» (personhood) الإنسانية هي جوهر قائم في ذاته ذو وجود موضوعي قائمٍ أيضاً في ذاته يضعه على مستوى أرفع أنطولوجياً (ماهوياً/ كينونياً) من مستوى وجود وكينونة باقي الأحياء المادية

على سلم خلائق الله. من جهة أخرى، عندما حظي نقد أرسطو لثنوية أفلاطون بالاهتمام الأول في العصور الوسطى، ونال الأوّل التقدير الأكبر من المجتمع الفكري القروسطي، مال اللاهوتيون (من مسيحيين ومسلمين) وقتها، وتوما الأكويني على الأخص، إلى الإقرار مع أرسطو بأنَّ الذات أو النفس البشرية تنتمي في ذاتها إلى حيّز العالم الموجود في ماديّته، وأنّها لا تنتمي إلى مستوى وجوديّ موضوعيّ يختلف عن مستوى الوجود الجسدي المادي. كان هدف الأكويني وباقي لاهوتيي القرون الوسطى، المسيحيين منهم على الأقل، إعطاء قيمة معتبرة لمفهوم «الوجود» (subsistence)، أو لمفهوم «الحضور» يوازي في القيمة الأهمية المعطاة لمفهوم «الجوهر» (substance) في إطار البحث في منهجيات المعرفة والتفسير. دفع أرسطو لاهوتيي القرون الوسطى إلى القول: إنَّ معرفة كينونة الذات، أو جوهر الكيان الإنساني، لا تتأتّى من مجرد معرفة «ماهية تلك الذات» (what it is)؛ بل إنها تتأتى أيضاً من إدراك «كيفية حضور هذه الذات في ذاتها» (how it is what it is).

في القرون اللاحقة، حين سيطر في عصر الفكر الحداثوي في العالم الغربي التشديدُ على النواحي العقلانية والفكرية الصرفة على آلية فهم فكرة «الذات الحاضرة»، وحين فرض هذا التشديد نفسه على عملية فهم مصطلحي «شخصانية» و«ذات»، استثمر اللاهوت في الغرب (الذي تطغى عليه معطيات الفكر الديني المسيحي) بقوّة في التعريف السائد وقتها لمصطلح «شخص»، الذي يعود إلى تعريف أقدم قدّمه أحد آباء الكنيسة واسمه بوئيسيوس يقول فيه: إنَّ الشخص هو «ذاك الكائن المفرد ذو الطبيعة العقلانية». وقد عَدَّ اللاهوتيون هذا التعريف مرجعياً لا في فهم شخصانيّة الإنسان فحسب؛ بل في تفسير شخصانية الله في ذاته أيضاً. يمكن القول هنا: إنَّ استراتيجية الانخراط علاقاتياً نفسها، التي نراها في تبنّي المفكرين العلمانيين لمفاهيم تطبع عصراً فكرياً معيناً يعيشون فيه، تنسحب على موقف اللاهوت المعاصر حيال ما ينادي به المفكّرون من خارج حقل اللاهوت في فضاء الثقافي

الغربي اليوم؛ إذ مع تنامي ظاهرة تشديد هذا العصر المعروف في الأوساط الفكرية بعصر «ما بعد الحداثة»، أو عصر «الحداثة المتأخرة»، على مصطلحات مثل «العلاقة» و«المشاركة» و«الحدث» و«الحراك» و«السرد»... إلخ، يجد الخطاب الديني نفسه أمام فرضِ إعادة نظرٍ عاجلة في تفسيره التقليدي لمفهوم «الذات الشخصانية»، الذي يوظّفه عادةً في كلّ من خطابه الأنتربولوجي وخطابه العقائدي عن الله على حدّ سواء.

لا جدال حول جوهرية إيمان الأديان عموماً بأهميّة إدراك جماعة الإيمان للدور الحتمي، الذي يتوجّب عليها أن تؤدّيه في انخراطها بالمباحثات الفكرية والمعرفية، التي تجري في زمان وجودها. من هنا إنَّ مشاركة الجماعة الدينية عبر مفكّريها بالاهتمام المعاصر العلماني والفلسفي العام بمفاهيم «الذات» و«الذات الفاعلة» (subject) و«الشخصانية» و«العلاقة»، ومحاولة اللاهوتيين إنتاج هرمينوطيقا دينية عن هذه المفاهيم، ما هو إلا جزء من إرساليّة الدين الفكرية، وليس مجرّد ممارسات طارئة يدلّ القيام بها على انحراف المؤسسة الدينية عن طريق إرساليّتها المقدّسة القويم.

مع الإقرار بأهميّة وقاعدية النقطة السابقة، إلا أنّ السؤال الأكثر إلحاحاً وأهميّة في هذا الإطار هو: كيف ينبغي على الخطاب الديني أن يمارس هذا الانخراط بالفضاء الفكري التاريخي الذي يُوجد فيه، وما هو نوع التواصل المعرفي الذي يجب على الفكر الديني أن يقيمه مع حقول المعرفة الأخرى؟ هذا السؤال مهم جداً، ولا يمكن التعتيم عليه إطلاقاً. لقد تبدّت أهمية السؤال عن علاقة الدين بالثقافة العامة لأول مرة في تاريخ المسيحية، مثلاً، حين أقرّت جماعة الإيمان تورط وتجذُّر لاهوت الكنيسة في الفضاء الفكري المحيط بها، ولم تتعامَ عن هذا التجذُّر، أو تتنكر له. لا بل إنّه يمكن القول، بارتياح، إنَّ السؤال عن شكل التواصل المناسب بين الخطاب الديني والفكر المعرفي العام المعاصر له لهو سؤال أكثر إلحاحاً وحتميّة عند هذا المنعطف الحداثوي-ما بعد الحداثوي، الذي يمر به التاريخ الإنساني اليوم. من

المؤسف أن نرى اليوم، كما يعتقد ديوجنس (آلن D. Allen)، مصيباً، أنَّ الخطاب الديني يبدي، عند هذا المنعطف الفكري البشري الجديد، إمّا انصياعاً لمبادئ وتطلعات واشتراطات الفكر المعرفي المعاصر إلى درجة تستهتر فيها بالمحتوى المتفرد للعقائد الدينية القاعدية، وإما تمسكاً حرفياً صارماً بتلك العقائد، فلا يبذل أي جهدٍ يذكر لتقديم الخطاب الديني بشكل مفهوم ومنطقي لعالم اليوم، ما يبقي هذا الخطاب لا أسير عصر الحداثة فحسب؛ بل حتى أسير افتراضات ماقبل - الحداثة أيضاً[1].

إذا كانت ملاحظة آلن في محلّها فإنه يمكن القول: إنَّ هناك واقعاً إشكالياً جدياً جداً في فضاء الفكر الديني المعاصر يجعل من الملحّ التساؤل: أَعلى الخطاب الديني أن يكون تابعاً لـ: حقول ومنهجيات المعرفة، أم يجب أن يؤدي دور القائد لها؟ أَعلى الخطاب الديني أن يؤمّن للفكر الإنساني العلمي العام المبررات المعرفية الداعمة والمشرعنة له، أم على هذا الخطاب أن يتحدى طروحات هذا الفكر قلباً وقالباً وبلا أيّ تحفظات من زاوية الإيمان الديني بحقيقة مطلقة خارجية قائمة في ذاتها، اسمها الله؟ أَعلى الخطاب الديني أن يقدّم نفسه مقياسَ فهمِ الحقيقة، أم عليه، بدلاً من ذلك، أن يرضى بأن يكون مجرد أداة هرمينوطِيقية بين أدوات أخرى تعادلها في الأهمية؟ أَيتوجّب على الدين أن يتبنّى ويتلبّس مقاييس وقناعات معيّنة سائدة في زمانه التاريخي، أم عليه أن ينتقد تلك القناعات والمقاييس بلا تحفّظ وبلا هوادة، دون أن يعترف بوجود أيّ شيءٍ يستحقّ التوقف عنده فيها؟ وبشكل أكثر تحديداً، هل على الخطاب الديني أن ينحني خضوعاً لمعايير واشتراطات الشرعية الفكرية المعرفية المعاصرة، تلك التي لا تبدو متسامحة، كما يخبرنا إنغولف دالفرث (I.Dalferth)، إلا مع وجود «سوق واسع من احتمالات المعنى نختار منه ما يرضي كلاً منا، وينسجم مع

(1) Diogenes Allen, Christian Belief in a Postmodern World: the Full Wealth of Conviction, (Louisville: Westminster/John Knox Press, 1989), p. 7.

حاجاته الخاصة وأمنياته الفردية، وليس بالضرورة ما ينسجم مع منطق تفريق الحق عن الباطل»؟[1]. هل ينبغي على اللاهوت، بكلام آخر، أن يتحوّل إلى مجرد سرد لغوي ديني يعبّر عن نموذج إيمان نسبوي وشخصي يتبع فيه كلّ رجلٍ متديّن إلهه الخاص، وكل امرأةٍ متديّنة إلهتها الخاصة، ويصبح لكل حالة حياتية سرد دينيّ خاص يبرّر فهمها للألوهة، ويسوِّق له؟

سأتصدى في هذا الكتاب للأسئلة السابقة، فأبحث عن نموذج علاقة بين الخطاب الديني وفضاء المعرفة الفكري المعاصر المدعوّ ما بعد-الحداثة (الذي لا نشهد له تمظهراً واقعياً وفعلياً سوى في العالم الغربي حتى الآن، ونأمل أن نشهدَ له حضوراً في العالم العربي والمشرقي يوماً)؛ أي عن نموذجٍ يؤسّس لتفسير متوازن لمصطلحات مفتاحيّة تحظى بالاهتمام الأكبر في حقل البحث الفلسفي المعاصر، أعني مصطلحات «الشخصانية» و«العلاقاتية»، ويخدم الخطاب الديني عموماً، من جهة، والخطابات الفكرية المعاصرة المهتمّة بهذين المصطلحين، من جهة أخرى. ما يدفعني للخوض، في خضمّ هذا المعترك الفكري الشائك والمعقد، هو ما ألاحظه من حراكٍ فكري لاهوتي معاصر، يشغل الأوساط العلمية المسيحية والعلمانية في الغرب، ولم يصل إلى الشرق بعد (لكنه سيصل حتماً في ضوء عيشنا في عالم معولم وقرية عالمية صغيرة في عالم اليوم. من هنا تأتي أهمية الكتاب الذي أقدمه للقارئ العربي)، بدأ يتفاعل بجدية مع تحديات مفاهيم ونظريات ما بعد الحداثة المعرفية حول العالم، ويحاول أن يوجد انسجاماً، ويخلق ترابطاً بين معتقدات وادعاءات فكرية سائدة عن مفهوم الحقيقة وأطياف المعنى وبين الخطاب اللاهوتي الديني عن الله. ولأنَّ هذا الحراك يحدث في الغرب، فإنَّ من يقوم به، بشكل رئيس، هم اللاهوتيون المسيحيون، أو أولئك

---

(1) Ingolf U. Dalferth, "Time for God's Presence", in The Future of Theology: Essays in Honour of Jürgen Moltmann, M. Volf; C. Krigg; T. Kucharz (eds.,), (Grand Rapids, MI/Cambridge, UK: W.B. Eerdmans Publishing Company, 1996), pp. 127-141, p. 137.

المتخصّصون علمياً باللاهوت المسيحي، وإن كانوا لا يؤمنون دينياً بالإيمان المسيحي الكنسي، مع جهودٍ بدأت تظهر أيضاً من قبل علماء الدين الإسلامي المقيمين في الغرب (لن أتطرّق إلى طروحاتهم؛ لأنني لست متخصصاً في الدراسات الإسلامية، ولا أدعي القدرة على المساهمة الموثوقة في هذا المجال).

تسيطر على العديد من لاهوتيي الغرب اليوم حماسة كبيرة لما يَعدّونه تحريراً للخطاب الديني من القيود والاشتراطات المعرفية والعقلانية، التي فُرِضَت عليه في عصر الأنوار، وبلغت ذروة سطوتها في عصر الحداثة. يقول هؤلاء الباحثون: إنَّ الخطاب الديني قد صرف جلَّ وقته وجهده وقتها في إثبات جدارته وقيمته العلمية والمعرفية، وسعى بالطرق المشروعة وغير المشروعة كافةً لنيل رضا واعتراف الأوساط العلمانية الحداثوية به خطاباً معرفياً موثوقاً. وبدلاً من أن يكون هذا الخطاب خبراً ساراً يجدد وجود وحياة الإنسان الحداثوي من خلال فكرة الله، تحول الخطاب الديني، في نظر المجتمع، إلى حزمة من الطروحات اللاعقلانية والفارغة المعنى التي تعود إلى ماضٍ تطيّري لا دور فيه للعقل. صار على اللاهوت أن يتبنى -شاء أم أبى- مفاهيم ومعايير الحداثة المفتاحية، وأن يطبقها بطاعة عمياء على خطابه المتعلق بالله كيما يمكن أن يُقال عنه إنّه خطاب «علمي» مقبول للبقية الحداثوية، التي مازالت ترى في فكرة الله قيمة لوجود الإنسان. أدى هذا إلى تحول الدين من رسالة عن الله موجّهة للتاريخ وأمام التاريخ إلى خطاب عن التاريخ في ذاته، وإلى سردٍ تاريخي عن الإنسان؛ أي أنّه تحوّل من خطاب لاهوتيّ إلى خطاب مركزي - بشري (anthropocentric).

ضدّ هذا الواقع، الذي وجد الدين نفسه فيه في مواجهة الحداثة، نشهد اليوم العديد من اللاهوتيين ما بعد الحداثويين في أهم الجامعات ومؤسسات الأبحاث في العالم الغربي يسعون، بكلّ ما أوتوا من قوة، لاستعادة زمام المبادرة، وترسيخ موقع الخطاب الديني المركزي في تاريخ الفكر مرة أخرى.

وهم يردّون بشكل واضح لا لبس فيه، ولا يخلو من الفجاجة أحياناً، على الطروحات الدينية، التي نتجت عن محاولة مسايرة الحداثة، طارحين بديلاً لها ادعاءً يقول: إنَّ علم اللاهوت قادر على أن يصبح؛ بل ينبغي أن يصبح، المصدر المرجعي والمقياسي الذي يحدد اللغة المطلوبة للحديث عن الحقيقة وللإحاطة بالمعنى. بعض هؤلاء لا يدّعي مرجعية اللاهوت؛ بل يكتفي بالقول: إنَّ اللاهوت خطاب هرمينوطيقي بين خطابات هرمينوطيقية أخرى. هو ليس بخطاب أقل أو أكثر من أيّ خطاب آخر أهميةً أو مركزيةً، إلا أنّه خطاب مختلف، ومتمايز في الوقت نفسه، عنها جميعاً في لغته وقالبه المعرفي. بمعنى آخر، وجود الدين خطاباً بين خطابات أخرى لا يعني أنّه عاجز عن تقديم مساهمة فكرية نوعية متفردة في فضاء ما بعد الحداثة. العكس هو الصحيح، كما يحاجج العديد من لاهوتيي ما بعد الحداثة. وحده الخطاب الديني، بما فيه من لغة ومضمون وتفاسير، يمكنه أن يساعد الإنسان، كما يحاججون، على تفسير وجوده وذاته، إذ إنَّ طروحات الدين المتعلقة بالله والإيمان طروحات متفردة تعجز خطابات المعرفة العلمانية الأخرى عن تقديمها. ويستطرد هؤلاء قائلين: إنَّ التفسيرات اللاهوتية لمصطلحات مفتاحية في فضاء الفكر المعاصر مثل: «المستقبل»، و«الرجاء»، و«الحب»، و«الشخصانية»، و«العلاقاتية»، وسواها، لهي بمجملها تفسيرات مهمة يمكن أن تساعد الإنسان على اكتناه أعماقٍ جديدة من المعنى وأبعاد جديدة للحقيقة. جُلُّ ما يحتاج إليه الدين، بالنسبة إلى أتباع هذا الطرح من اللاهوتيين ما بعد الحداثويين، هو أن يجعل العالم المعاصر يدرك أنَّ الاعتقاد الديني عن الله (الذي يتحدث هؤلاء اللاهوتيون عنه بلغة ومصطلحات ثالوثية كونهم لاهوتيين ينتمون إلى إرثٍ معرفيٍّ مسيحيٍّ سوسيولوجياً وثقافياً) لا يمثّل في عمقه سوى تأمّل لغوي خاص يؤكد بمفردات خاصة على إمكانية التقدم البشري في مسيرة تحقيق الذات المنشودة بشكل فاعل؛ أي أنَّ لغة الخطاب الديني اللاهوتي عن الله هي، برأي هؤلاء

اللاهوتيين، الأداة التي يحتاج إليها الإنسان لتشكيل هرمينوطيقا عن ذاته؛ هرمينوطيقا تتجاوز لغة وعقلية الحداثة الإيديولوجية القمعية، وتتغلب عليها.

في سياق هذا الإطار الأوسع للعلاقة بين الدين والحالات المعرفية والفكرية المعاصرة له، أود أن أتساءل عن جدوى وقيمة تفسير اللاهوت ما بعد الحداثوي الآنف الذكر لمفهومي «الشخصانية» و«العلاقاتية» في حقل الخطاب الديني الأنطولوجي، أو خطاب الماهية والكينونة. أرغب في القيام بهذا البحث في علاقته بموقع عقيدة الله الثالوث بالتحديد في الخطاب اللاهوتي. لا أنوي التحدث عن عقيدة الثالوث المسيحية لأدافع عنها تحزبياً أو لأسوِّقَ لها تبشيرياً (فهذا ليس دوري باحثاً علمياً أكاديمياً نقدياً وتحليلياً)؛ بل لأنَّ أولئك الباحثين المعاصرين، المتديّن منهم والعلماني واللاديني على حدّ سواء، الذين يهتمّون بعلاقة الدين بالمعرفة المعاصرة في العالم اليوم، ينظرون إلى تلك العلاقة انطلاقاً من اللغة المسيحية الثالوثية بالذات، ولأن هناك في ما بعد الحداثة اهتماماً وتوظيفاً غير لاهوتيين لفكرة الله الثالوث في فضاء المعرفة الفلسفية العام، لا يمكن للباحث الموضوعي والرصين أن يتجاهله، ومن ثَمَّ أن لا ينظر إلى تأثير فكرة الثالوث الدينية في مسألتي المعنى وفهم الحقيقة في فضاء الحقل العلمي الغربي العام (سواء أكان يؤمن بتلك العقيدة دينياً أم لا).

لماذا أرغب، إذاً، في أن أربط التفكير الفلسفي المنهجي العام لمفهومي «الشخصانية» و«العلاقة» (نموذجاً لعلاقة اللاهوت بالفكر المعاصر) بلاهوت فكرة الثالوث دون سواها؟ لأنَّ هناك الكثيرين من الفلاسفة في الفضاء الثقافي ما بعد الحداثوي المعاصر، الذين يفسرون الكثير من المفاهيم المفتاحية السوسيولوجية والثقافية والفنية والأنتربولوجية بالاستعانة بفكرة وبلغة الثالوث أو التثليث اللاهوتية الخلفية والجذور؛ ولأنني لا أستطيع أن أتجاهل قناعة العديد من أتباع الخطاب الديني المنخرط في الفضاء المعرفي العالمي القائلة: إنَّ خطاب الدين الثالوثي هو

المحتوى العقائدي الناظم لأيّ سردٍ لاهوتيّ أو تفكير إيمانيّ ديني للدين المسيحي، الذي -شئنا أم أبينا- يشهد تاريخ الفكر بدوره العميق في صياغة المعرفة في العالم القديم والعالم الغربي المعاصر منذ القرن الأول الميلادي حتى اليوم. باختصار، يعجز الباحث في فلسفة الفكر الديني العالمية، سواء آمن بالثالوث أم لا، عن إنكار أو تجاهل الاهتمام المتنامي والمتجدد حالياً بفكرة الثالوث فكرةً تفيد الدعوة إلى التعددية والتواصل العلاقاتي والوحدة -في- تنوع الشعبية والشائعة في أوساط الفكر المعرفي والبحثي بشكل عام. يحدث هذا بشكل خاص، كما قلت، في العالم الغربي، حيث طالما تمتّع الخطاب اللاهوتي المسيحي بشكل خاص بدراسة وتمحيص وبحث، وطالما حظي بتفاعل مجتمعي وثقافي أوسع من أيّ خطاب آخر. يفسّر اللاهوتي الألماني المعاصر كريستوف شفيبل (C.Schwöbel) هذا الاهتمام المتجدّد بفكرة الثالوث بالإشارة إلى الصلة الوثيقة بين هذه الفكرة ومواضيع الساعة العامة في الثقافة العالمية. فيؤكّد أنَّ فكرة الثالوث ليست وثيقة الصلة فحسب بموضوعات أخرى تؤسس معها مشروع اللاهوت المسيحي برمّته؛ بل إنَّ القناعة الواسعة الانتشار اليوم هي أنَّ فكرة الثالوث وثيقة الصلة بموضوعات تتعلق بحقول علمية ومعرفية وسوسيولوجية أخرى في الحراك الفكري الإنساني الأوسع[1].

عليّ التذكير، هنا، على الرغم ممّا سبق، بأنّني لا أنوي دراسة علاقة اللاهوت بالطروحات الفكرية المحيطة به من زاوية عقيدة الثالوث في حدّ ذاتها؛ بل أنوي القيام بهذا بالاستعانة بمصطلحين يستخدمهما اللاهوت في

---

(1) Christoph Schwöbel, "The Renaissance of Trinitarian Theology: Reason, Problems and Tasks", in Trinitarian Theology Today: Essays on Divine Being and Act, C. Schwöbel (ed.,), (Edinburgh: T&T Clark, 1995), pp. 1-30.

«في صلته الوثيقة بالموضوعات العقائدية الرئيسة، يعكس اللاهوت الثالوثي أو التثليثي أيضاً الحدود المشتركة التي تتمتع بها تلك الموضوعات مع أنماط التفكير غير اللاهوتية الأخرى» (ص2) .

خطابه عن فكرة الثالوث، هما تحديداً مصطلحا «شخص» و«علاقة»، ويُفهم في ضوئهما علاقة الشيء بشيء آخر. أودّ أن أتأمل في تفكير الخطاب الديني الثالوثي بهذين المصطلحين لأدرس، في ضوء هذا التفكير، كيف تعامل لاهوتيون حداثويون وما بعد حداثويين في الغرب مع هذين المصطلحين، وكيف أعادوا صياغة فهمهم الديني للشخصانية البشرية؛ بل حتى لشخصانيّة المقدس، في ضوء تفاسير علمانية غير لاهوتية للمصطلح نفسه، سواء تلك التي سيطرت على الفكر في فضاء الحداثة أم تلك التي سيطرت على فكر ما بعد الحداثة.

السؤال الآن هو: لماذا أدرس علاقة الخطاب الديني بالخطابات المعرفية الأخرى المعاصرة في ضوء التفسير اللاهوتي لمصطلحي «الشخصانية» و«العلاقاتية» بالتحديد، وليس في ضوء فهم مصطلحاتٍ أخرى؟ لو افترضنا أنَّ ادعاءَ اللاهوتي الراحل كولن غنتن (C. Gunton) أنَّ «كلّ ما نحن عليه، وما هي عليه مؤسساتنا البشرية، ما هو، في مجمله، إلا تعبير عن أشخاص في علاقات»[1] ادعاءٌ صحيحٌ، فإنَّ ماهيّة التفكير العلمي والفلسفي واللاهوتي، وليس فقط المؤسسات التي تنتج هذا التفكير، تعكس أيضاً أفكاراً معيّنة تتعلّق بمصطلحي «شخص» و«علاقة»، وربما تجعل من هذين المصطلحين من صلب الأمور المترجمة للعلاقة بين الخطاب الديني، وأيّ خطاب فكريّ يتحدّث عن حالة تواصل عقلية أو حسية أو بيولوجوية لشيءٍ ما بشيءٍ آخر. لهذا، فإنَّ أيّ شكلٍ من أشكال «الوجود في»، أو «الوجود مع»، ما هو إلا وجود مؤلف من عنصرين اثنين: هوية شخصانية وتواصل علاقاتي. أقف في اعتقادي هذا في صف العديد من فلاسفة الدين واللاهوتيين، وأحمل معهم وزرَ قناعتهم بأنَّ مفهوم «شخص» بالتحديد يمنح التأمل الديني والفلسفي المعرفيين قدراً مهمّاً من القدرة على التعبير عن الله

(1) C, Gunton, The Promise of Trinitarian Theology, 2nd ed, (Edinburgh: T&T Clark, 1997), p. 83.

والإنسان[1]. أضف إلى هذا أنَّ التساؤل حول معنى الشخصانية، كما يصرّح شفيبل، يحتل أيضاً موقع الصدارة في النقاش الدائر حول العديد من القضايا العامة، بدءاً بمسألة البعد الأخلاقي لتكنولوجيا الهندسة الجينية، وللبحث الطبي، وصولاً إلى الجدالات حول طبيعة المسؤولية القانونية والموضوعات العملية المتعلقة بإصلاح قوانين العقوبات[2].

ما أود البحث فيه هو أسئلة مثل: كيف يجب على الخطاب الديني أن ينظر إلى بعض التفاسير المعاصرة لمفهوم الشخصانية؟ أَيجب أن يستثمر مثل هذه التفاسير في إطار خطابه عن الله أم لا؟ أَعلى اللاهوت أن يتبنى بلا تحفظ، أو أن يرفض بلا تحفظ؛ التفسير السائد لهذا المفهوم في عالم اليوم، أم على الخطاب الديني، بدلاً من ذلك، أن يتجاوز خياري الرفض المطلق والتبني الأعمى باتجاه منهجيّة تواصل أكثر ملاءَمة؟ تنبثق هذه الأسئلة، في رأيي، من واقع الإخضاع الاستسلامي، الذي يفرض فيه بعض لاهوتيي اليوم على عقيدة الله اشتراطاتٍ أنتربولوجية خاصة ببعض الطروحات المعرفية من خارج الحقل اللاهوتي. يوجد اليوم، بشكل أكثر تحديداً، نوع من التطبيق الصارم لهوس ما بعد حداثوي بالمماهاة التامة بين شخصانية الذات والعلاقات التي تقوم بها هذه الذات انطلاقاً من شخصانيتها؛ أي أنَّ هناك هوساً باختزال الأنطولوجيا بالإبستمولوجيا أو ماهيّة الذات بعمليّة التعرف إليها، ومحاولة تطبيق هذه المماهاة على دراسة اللاهوت لعلاقة ذات الله الشخصانية بوجوده العلاقاتي بشكل يكاد ينفي حقيقة الله في ذاته، ويسكنها في العدمية.

---

(1) Schwöbel, "Editorial Introduction", in Person, Divine and Human: King's College Essays in Theological Anthropology, C. Schwöbel; C.E. Gunton (eds), (Edinburgh: T&T Clark, 1999), pp. 1-32, p. 1.

يعزو شفيبل بروز هذا الاهتمام على الساحة الفكرية والاهتمام به إلى كتاب:

J.R. Illingworth, Personality-Human and Divine, (London: Macmillan and Company, 1894).

(2) Schwöbel, "Editorial Introduction", pp. 6-7.

من المعروف أنّ مفهومي «شخص» و«علاقة» مركزيان في خطاب عقيدة الله، المسيحية على الأقل، وأنّهما لا يقلّان قاعدية بالنسبة إلى عقائد أخرى مهمّة في الخطاب الديني الخاص بالمسيحية. لا بل يمكننا القول: إنهما يتمتعان بموقع أكثر حساسيّة ومركزية في الخطاب الحداثوي وما بعد الحداثوي عن فكرة الله بسبب تمتعهما بالدرجة الأولى وبموقع المركز في منظومتي الفكر الحداثوي وما بعد الحداثوي الفلسفيين بشكل عام. حتى نستوعب، إذاً، تأثير ما بعد الحداثة في خطاب الله الديني، وكي نكتنه أبعاد التأثير السلبي لهوس اللاهوت بالتغلب على الحداثة في الخطاب الديني نفسه. سوف أسلط الضوء على محاولة لاهوتية معاصرة لاستثمار التفسير ما بعد الحداثوي لمفهومي «شخص» و«علاقة» في خطاب الله بصورة يتمّ فيها خلط مفهوم «شخص» بمفهوم «علاقة»، ونفي أو إذابة الأول في الثاني بطريقة تجعل من الله ذاته، في المحصلة العظمى، مجرد حدث أو حراك علاقاتي تخيلي. عوضاً عن أنطولوجيا متوازنة تحافظ على تمايز بين شخصانية الله وعلاقاته، دون أن يعني هذا انقساماً أو تشظياً في ذات الله، فإنَّ هناك خطابات دينية ما بعد حداثوية (سأشير إليها في هذه الدراسة) تسوّق لأنطولوجيا تختزل معنى «شخص» إلى مجرد «علاقة»، أو إلى مجرد اسم لأحداث علاقاتية. سوف أبيّن أنّ مثل هذه الأنطولوجيا تشوّه ذات الله باختزاله إلى صورة مثالية مفترضة عن الوجود في أفضل أشكاله، كما أنّها تنفي لانهائية الله وسريّة ذاته بتحويله إلى مجرد اصطلاح لغوي يسمي حالة الانفتاح على آخر. المسألة في الجوهر، وفي ما يتعلق بسؤال علاقة الخطاب الديني بالخطابات الفكرية والمعرفية العلمانية، ليست في ما إذا كان يتوجب على الخطاب الديني أن يطوّر هرمينوطيقا عن الشخصانية بمساعدة الأفكار الخارجية المتوافرة المحيطة به، وبالاعتماد عليها، أم لا؛ بل إنَّ المسألة هي في ما إذا كان أيّ تفسير لمعنى الشخصانية يلائم الفكر الديني عن الله أم لا. المسألة في العمق مسألة دفاع عن ضرورة الحفاظ على اهتمام جادّ وحريص

بالأنطولوجيا (سؤال الماهية أو الكينونة) في إطار الحوار بين اللاهوت والثقافة العامة. كما أنّها مسألة تجديد وتطوير الدين في ضوء علاقته بالمحيط التاريخي وبمساعدة لاهوتٍ عن الذات يمكنه وحده أن يمنع اختزال الدين برمته إلى مظهر من مظاهر الفكر الثقافي العام الشائع أو بالعكس[1]. تتأتى أهمية الأنطولوجيا في هذا الإطار، كما يقول كولن غنتن بوضوح، في قدرتها على تجذير الاهتمام بربط الدين بالثقافة العامة في لاهوتٍ عن الذات يمنع الاختزال الماهوي المذكور. ستتوضح أهمية هذه الأنطولوجية المنشودة من خلال الحديث عن أهمية تمييز «شخص» عن «علاقة».

سوف أجادل بأنَّ لاهوت الحداثة ولاهوت ما بعد الحداثة قد فشلا على حد سواء في منع هذا الاختزال، وذلك من خلال الكشف عن عدم وجود فرقٍ فعليّ يعوَّل عليه بين طريقة تعامل اللاهوت الحداثوي واللاهوت ما بعد الحداثوي مع مفهومي الشخص والعلاقة في إطار عقيدة الله بالذات. سأبيّن عدم اتفاقي مع الادعاء القائل «يوجد في التقليد الغربي رؤيتان متمايزتان، وأحياناً متقاطعتان، عن مفهوم «شخص»؛ واحدة يتبنّاها الجميع في كلّ مكان إلا أنّها خاطئة، وواحدة مهملة إلا أنّها صحيحة»[2]. أعتقد، خلافاً لهذا الرأي، أنَّ طيف تفاسير «شخص» و«علاقة» في الحداثة وما بعد الحداثة أوسع وأعقد من إطار «أبيض-أسود» المذكور هنا. إلا أنّني، في الوقت نفسه، أظنّ أننا نستطيع، من حيث المبدأ، أن ندّعي أنَّ ما يشدّد عليه لاهوت ما بعد الحداثة، ويعتمد عليه اليوم، قد مهّدت له آراء وطروحات حداثوية في الأمس. لا يمثّل اختزال «شخص» في «علاقة» (ولا اختزال

---

(1) Gunton, The Promise of Trinitarian Theology, pp. 22-23.

(2) المصدر نفسه، ص83. يتحدّث غنتن هنا بشكل خاص عن وجهة نظر ديكارت الفردية عن الشخص، من جهة، وعن وجهة النظر العلاقاتية عن الشخص، التي تجد منبعها في الفلسفة في كتابات أشخاص مثل: مكموري (MaCmurray)، وكولريدج (Coleridge)، من جهة أخرى.

«أقنوم» في «حراك علاقاتي» في خطاب الثالوث كما سأبيّن) اختراعاً مبتكراً ما بعد حداثوي بالمطلق؛ إذ إنَّ بذور هذا الاختزال مغروسة في النقد الديني الحداثوي الغربي لفكرتي «فردية» و«ذات منغلقة على ذاتها»، الذي تمّ توظيفه دينياً في التشديد على الطبيعة الشرائكية والعلاقاتية لله على حساب تمايز وأزلية الذات الإلهية قبل سواها. لقد مهّد التشديد الحداثوي الخاطئ المذكور الطريق أمام اختزال ما بعد حداثوي لذات الله من ذات أزلية إلى مجرد حراك زمني ديناميكي، واختزال ما بعد حداثوي آخر لله إلى شبكة من العلاقات المتجلّية ضمن معايير الحضور البشري. العلاقة غير الملائمة، التي فرضت على الله في عصر الحداثة، تحقّق حضورها وتجليها الأقصى في ما بعد الحداثة.



الفصل الأول

فكرة الشخصانية في فضاء الخطاب الديني الخاص بعصر الحداثة

I- عن فكرة «شخص» ومفهوم الذات الفاعلة:

لا شكّ في أنَّ تساؤل الخطاب الديني عن مفهوم «شخص» أوسع أفقاً من حدود التساؤلات السيكولوجية والسوسيولوجية عن الطبيعة والوجود البشريين، وهو -لا شك- أكثر تعقيداً من السؤال البيولوجي «لماذا نَعدُّ الكائن المنتصب (Homo Sapian) شخصاً، في حين لا ننظر إلى باقي الحيوانات على أنّها كذلك؟»[1]. المسألة أعقد من هذا بكثير؛ لأنها تدور في فلك علاقة مسألة الشخصانية بعناصر أخرى غير تلك المتعلقة ببيولوجيا وسيكولوجيا وسوسيولوجيا الإنسان، أعني علاقة الشخصانية بالمكونات الدينية العميقة المؤسسة للكيان البشري، تلك التي تعامل معها مفكرو عصر الحداثة أثناء مقارنتهم مفهوم «نفس» أو «ذات» الفلسفي بفهم لاهوتي عن مفهوم «شخص» الذي طالما ساد خطاب الأديان عن فكرة الله الدينية. في عصر الحداثة، واجه الخطاب الديني العديد من المدارس الفكرية، التي رفضت تفسيره لمفهوم الشخصانية، ولاسيما تأسيسه لهذا التفسير على ادعاء

---

(1) هكذا في:

Brian Garrett, "Person" in Routledge Encyclopaedia of Philosophy, Edward Craig (ed.,), (London & New York: Routledge, 1998), Vol. 7, p. 319.

شخصانية ثالوثية في الآخر المطلق المدعو الله. واحداً من الأسئلة، التي وجهها فكر الحداثة لهذا التفسير اللاهوتي للشخصانية، كان السؤال التالي: كيف يمكن للاهوت أن يناغم بشكل منطقي وعقلي مقنع بين فكرة وجود «ثلاثة أقانيم» (آب وابن وروح قدس) في الله[1]، ومبدأ الإيمان بأنَّ الله ذات فاعلة (Subject) مطلقة وشخص إلهي واحد ووحيد؟[2] كان الجواب العام، الذي قدمه اللاهوت للرد على هذا السؤال، بدرجة أقل أو أكثر، إجماعاً على أنَّ شخصانية الله في الفكر المسيحي ثالوثيّة الأبعاد؛ لأنها تكمن في إله شخصاني ذاته ثالوثية الأقانيم في جوهرها: آب وابن وروح قدس. لا بل أكثر من هذا، أكّد اللاهوتيون أنّ الآب والابن والروح القدس، الذين يكشفون جميعاً ذات الله لنا، على الرغم من أنَّهم يكوّنون معاً جوهر الله، لا يمثلون مجرّد صور تعبيرية عن الشخصانية الإلهية تتماثل كلياً كأنّها نسخ بعضها عن بعض؛ إذ إنَّ لكل واحدٍ من تلك الأقانيم حضوراً مميزاً وهويةً شخصانية متفرّدة.

بالنسبة إلى هؤلاء المفكرين، كانت المسألة العويصة حقاً هي أنَّ التمايز بين الأقانيم الثلاثة لا يقوم أبداً على افتراض أنَّ أحدها «شخص»، أما الاثنان الباقيان فليسا كذلك، أو أنَّ أحدهما يكشف شخصانية الله أما الاثنان الباقيان فيشهدان عن ذلك الكشف دون أن يشاركا فيه. لُبُّ الصعوبة في هذه المسألة هو أن تشرح كيف يكشف هؤلاء الأقانيم الثلاثة، بشكل متساوٍ،

---

(1) كلمة «أقنوم» هي المفردة العربية المرادفة لكلمة شخص في الأدبيات اللاهوتية الثالوثية عند الآباء السريان (Qnoma)، وهي تعني شخص إلهي. سوف أستخدم هذه المفردة حين أتحدث عن الأشخاص الثلاثة في ذات الله: الآب والابن والروح القدس، عوضاً عن كلمة «شخص»؛ لأنها أولاً تعبّر بشكل أدقّ لاهوتياً عن الشخصانية في الله، ولأنّها ثانياً الكلمة التي اعتمدها لاهوتيو الكنيسة الأولى إلى جانب مرادفتها اليونانية (Hypostasis) للحديث عن الشخصانية في الله.

(2) Samuel M. Powell, The Trinity in German Thought, (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), p. 3.

شخصانية الله الواحدة في كلّ صورة يكون فيها أيٌّ منهما شخصاً بشكل متفرد ومتمايز. من ناحية أخرى، المسألة العويصة الأخرى، التي توازي الأولى في الأهمية، هي أنَّ أحد هؤلاء الأقانيم يتمتع بشخصانية زمنية جسدية (الابن)، ويُعدُّ تجسّده كيسوع المسيح أحد مكوّنات ذاته، في حين أنَّ الأقنومين الآخرين لا يتمتعان بهذه الشخصانية بالطبيعة. لقد جعلت هاتان المسألتان العويصتان من الطرح اللاهوتي القائل: إنَّ شخصانية الله الواحدة تكمن في ثلاثة أقانيم متمايزة ومتحدة طرحاً إشكالياً مليئاً بالعوائق المنطقية من وجهة نظر العديد من مفكري الحداثة، الذين اهتموا بتطوير نظرية عن الذات الشخصانية، سواء الإنسانية أم الإلهية.

على سبيل المثال، ساد في فكر الحداثة الأنتربولوجي عن الإنسان مقياس معرفيّ فيزيولوجي يشدّد على وحدة الجسد بالروح، ويدحض الأنتربولوجيا التثنوية، التي تفصل بينهما في فكر ماقبل - الحداثة. حين قابل مفكّرو الحداثة بين هذا المقياس الفيزيولوجي التوحيدي والمنطق اللاهوتي الآنف الذكر عن شخصانيّة واحدة في تمايز، وقعوا في مشاكل عديدة. فالمقياس الفيزيولوجي للذات يتضارب مع التفسير اللاهوتي، الذي يتحدث عن شخصانية تخصُّ كائناً روحياً مطلقاً ولامادياً اسمه الآب، وآخر اسمه الروح القدس (لم تكن تلك مشكلة مع الابن؛ لأنه ذو طبيعة بشرية كاملة وتاريخية ومادية، بحسب الخطاب اللاهوتي) تسمو ذاتهما جوهرياً؛ بل ومفاهيمياً، فوق حدود الحضور المادي[1].

لا عجب في أنَّ ربط مفهوم الشخصانيّة بمقياس فيزيولوجي يجعل من محاولة فهم معنى الشخصانية (الإلهية أو البشرية على حد سواء) بمساعدة مفهوم لاهوتي عن الشخصانية يفترض إلهاً ثالوثياً، وليس إلهاً أحادياً، مسألةً

---

(1) من أجل مدخل مختصر عن نظرية الشخصانية الفيزيولوجية، انظر:
Garrett, "Personal Identity" in Routledge Encyclopaedia of Philosophy, Vol. 7, pp. 307-308.

صعبة جداً، خاصة إذا ما أخذنا في الاعتبار أنَّ فكر الحداثة قد ورث أصلاً (مثلما خلق أيضاً) العديد من الإشكاليات الفكرية، التي نتجت عن الطريقة، التي استخدم بها لاهوتيو العهود التي سبقته مفهوم «شخص» في خطابهم اللاهوتي عن الثالوث. واحدة من تلك الطرق الفكرية الموروثة، التي تابع فكر الحداثة الاتكال عليها، هي فكرة «التواصل الشخصاني»، التي وصلت إلى الفكر الفلسفي من الفكر الأوغسطيني والتومائي المتعلق بفكرة التناظر أو التقارن (analogy) بين المطلق والفاني. لقد تمّ توريث الخطاب اللاهوتي عن التواصل الشخصاني بين طرفين مختلفين على أساس مقارنةٍ بينهما إلى الخطاب التثليثي (triadic)، الذي قدّمته في عصر الحداثة مدرسة فلسفية تسمّى المدرسة المثالية (Idealism). ورثت تلك المدرسة الفلسفية المذكورة من أوغسطين والأكويني فكرة وجود تقارن وتناظر بين ديناميكية التفاعل العلاقاتي في الثالوث الإلهي، من جهة، وبين آلية النشاط الفكري والعقلي البشري المحض. وقد عزّز كلّ من أوغسطين والأكويني مثل هذا التقارن بادعائِهما أنَّ فكرة إيلاد الآب الأزلي للابن الإلهي هي تمثيل تقارني ميتافيزيقي الشكل لعملية إنتاج (إيلاد) العقل البشري للأفكار والمفاهيم في إطار تفكير الذات الفاعلة بنفسها وتأملها في ذاتها المفردة[1].

من المهم، في ضوء أخذ التعقيد السابق الذكر في الاعتبار، أن نعود إلى فهم مفهوم «شخص» في إطاره الفلسفي والأنتربولوجي التقليدي، وذلك من خلال دراسة تيارات فكرية حداثوية تدور حول مصطلح «النفس» (self)، ومصطلح «الذات الفاعلة» (subject)، قبل أن نحاول، بعد هذا، أن نسلّط الأضواء على تيارات أخرى حاولت أن تسير بالتفسير اللاهوتي لمفهوم «شخص» خطوات أبعد بأن سَعَت إلى توسيع حدود هذا الفهم اللاهوتي

(1) Powell, The Trinity in German Thought, p. 6.
يناظر إيلاد الآب للابن تقارنياً حقيقة أنه «عندما يفكر الفاعل ذاتوياً ويتأمل في ذاته، يتشكل لديه عندها فكرة عن نفسه أو فهم لها».

بالذات إلى ماوراء التيارات المسيطرة، التي قامت على طروحاتٍ إفرادية أو مثالية حول مفاهيم «النفس» و«الذات الفاعلة»، ومن ثمّ حاولت أن تمهّد السبيل أمام تفسير أكثر توازناً للعلاقة الأنطولوجية بين «الكينونة» و«الوجود» بشكل يصالح بين شخصانية الله ولانهائية كينونته دون أيّ تضاد محتمل.

1) مفهوم «شخص» وفكرة الله في فكر الحداثة:

بدءاً من عصر الأنوار وما بعده، جمع كلّ من اللاهوت والثقافة العلمانية الغربية معنى الشخصانية مع ما تعنيه مصطلحات «الذات» و«النفس» و«الذات الفاعلة». وقد اتكل كلّ من فضاءَي المعرفة المذكورين على تعريف كلمة «شخص» الكلاسيكي الذي نادى به بوئيسيوس: «ذات فاعلة مفردة ذات طبيعة عقلانية»[1]. المؤسف في هذا الاتكال على تعريف بوئيسيوس أنه بدلاً من الإبقاء على تمايزٍ يفترضه التعريف بين طبيعة الكائن الذاتية وحالة حضوره المحددة (ذاك التمايز الذي يصف المعنى الأصلي المقصود في مصطلح شخص أو أقنوم الآبائي اليوناني Hypostasis)، نرى أنَّ حالة الوجود أو الحضور قد تمّ دمجها كلياً بالكينونة، فبات الاثنان واحداً بلا تمايز، وذلك على قاعدة الاعتقاد بأنَّ مصطلح (Hypostasis)، الذي يستخدمه آباء الكنيسة للتعبير عن حالة الحضور الشخصاني المحدد في تمايزها، لا يعني إلا «ذاتاً فاعلة منفردة». مثل هذه القراءة للمصطلحات الآبائية القديمة تكشف لنا بداية عملية الفصل الحداثوي الإشكالي بين حالة «الكائن الشخصاني» (relational

(1) Peter Hick, "One or Two? A Historical Survey of an Aspect of Personhood" in Evangelical Quarterly, Vol. 77 (1), 2005, pp. 35-45, p. 41; and C.C. J. Webb, God and Personality, (London: Allen and Unwin, 1919), p. 47.

يعتقد كل من هيك وويب أنَّ تعريف بوئيسيوس (persona est naturae rationabilis individual substantia) يجب أن يُترجم كما يأتي: «جوهر الطبيعة البشرية تعبير محدد عن نظام الأشياء العقلي»، الأمر الذي سيبين بالنتيجة أنَّ تشديد الغرب على «الفردية» و«العقلانية»، بالاستعانة بتعريف بوئيسيوس، لا ينسجم تماماً مع فكر هذا الأخير القروسطي الأرسطوطالي.

being)، (التي تدلّ، بحسب المنطق الحداثوي، على اتكال الذات على علاقاتها مع الذوات الأخرى)، وحالة «الذات الفردية الفاعلة» (individual subject) (التي تدل على أنَّ الذات مكتفية بذاتها، ولا تحتاج إلى علاقات مع أيّ آخر). مثل هذا الفصل المفاهيمي الصارم المصطنع بين حالتي الوجود هاتين هو الذي ولّد في فكر الحداثة الاعتقاد القائل: إنَّ الذات لا تستطيع أن تكون «فرداً» و«شخصاً» في آن واحد، إلا حين تصبح واحدةٌ من تلك الصفات خاضعةً لشروط ومقاييس الأخرى، أو ذائبة فيها.

خلف هذا الفصل الخاطئ يقف مفهومان متضادان بشدّة عن الشخصانية:

1- مفهوم فردي للذات، يقول: إنه كي تكون الذات «ذاتاً» حقاً يجب أن تكون مكتفيةً بذاتها وبفردانيتها، وبأنها فعل فردي عقلاني الطبيعة.
2- مفهوم سيروري (progressive) حراكي مثالي للذات، يفيد أنَّ القول بشخصانية للذات يعني أنَّ هذه الذات ما هي إلا سيرورة علاقاتية من «التكوُّن» (becoming) تصل فيها الذات إلى حالة وجود كلي ومطلق في ذاتها الكاملة، دون أن يشترط هذا التكوُّن الذاتوي أيَّ تمايز، ودون أن ينتج أيَّ فرادة بالضرورة.

أدّى أول هذين التفسيرين للشخصانية دوراً أساسياً في التفسير الحداثوي لمعنى العيش الإنساني، ولحالة الحضور في العالم، يعادل في تأثيره دوراً آخر أدّاه في تشكيل فرضيّات حقول العلم الحداثوية الأخرى، مثل: الأنتربولوجي، والسيوسيولوجي، والسيكولوجي. تحول مصطلح «شخص» بالنتيجة إلى تعبير عن حالة الذات المكتفية بذاتها والمنغلقة على ذاتها انفرادياً. يصف مايك بيرس (M. Pearse) هذا التحوير الحداثوي للشخصانية البشرية بالطريقة البليغة الآتية:

عرف ماقبل - الحداثويين من هم (ومن هم الآخرون) -من خلال الإشارة إلى عائلاتهم. أمّا في المجتمع الحداثوي، فالمراهق يثبت أنّه بالغ

من خلال «اكتشاف ذاته» بأن يصير شخصه هو، وهو يفعل هذا بأن يرفض تعريفه بعائلته بالتحديد[1].

يكمن لبّ هذا الفهم للشخصانية وللذات في فكرة «القطيعة» (disengagement). يؤمن الإنسان الحداثوي، كما يتابع شارلس تايلور (C. Taylor)، في ضوء تأثّره بفهم ديكارت الإفرادي والانعزالي لحالة التواجد (being-ness)، أنَّ من شروط التمتع البشري بوعي عقلي أن يدفعنا للانفصال أو للقطيعة مع ما ليس من ذاتنا ومع ما ليس «أنا» الخاصة بكلّ منا[2]. في قلب هذه الفردانية، التي تكتفي فيها الذات بنفسها، تعني القطيعة أو الانفصال، كما يقول كولن غنتن، «أن نقف في عزلة عن بعضنا البعض وعن العالم، وأن نعامل الآخر كمجرد موضوع خارجي». هذا يعني أن يصير الآخر «مجرد أداة أو وسيلة ندرك بمساعدتها رغباتنا الخاصة، وليس كائناً مكمِّلاً لنا في الكيان»[3]. بكلام آخر، أن تكون الذات فاعلة، وأن تكون ذاتها، يعني أن توجد في اكتفاءٍ ذاتي يغنيها عن الوجود مع الآخرين، ويضعها في فردية صرفة. يشكّل هذا المنطق عنصراً مؤسساً لمفهوم الهوية الحداثوي، الذي يجعل الإنسان، كما يحاجج بيتر هيك (P. Hick)، يعتقد بأنّه إمّا مجرد حيوان، وإما لا شيء أكثر من حزمة من الخبرات أو النبضات الكهربائية التي تسير في خلايا الدماغ[4].

---

(1) Meic Pearse, "Problem? What Problem? Personhood, Late Modern/ Postmodern Rootlessness and Contemporary Identity Crises" in Evangelical Quarterly, Vol. 77 (1), 2005, pp. 5-11, p. 8.

(2) Charles Taylor, Sources of the Self: the Making of the Modern Identity, 9Cambridge: Cambridge University Press, 1989), p. 155.

(3) Colin. E. Gunton, The One, the Three and the Many: God, Creation and the Culture of Modernity, (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), p. 14.

(4) P. Hick, "One or Two? A Historical Survey of an Aspect of Personhood". p. 38.
يقدم هيك عرضاً مختصراً، قيماً مع ذلك، لتطوّر مفهوم الشخصانية والتغيرات التي طرأت عليه منذ العصر ماقبل - السقراطي. يناقش هيك بأنَّ تعريف الذات معطى عقلياً بدلاً من اعتبارها توقاً للكل، توقاً لكلّ ما هو كائن، ما هو إلا تعريف نتج عن =

يمكن، في الواقع، أن نلحظ استمرار حضور التشديد على تعريف الفرد لذاتويته (selfhood) انطلاقاً من استقلاله التام في فكر ما بعد الحداثة أيضاً. لا بل يمكن الجدال بأنَّ هذا التشديد يشكّل إحدى مؤسِّسات مبدأ النسبوية ما بعد الحداثوية دون سواه. كما يمكن، أيضاً، تعقّب هذا التماثل وهذه الاستمرارية بين الحداثة وما بعد الحداثة على التوازي مع استمرارية تفسير آخر يتعلّق بفكرة الله. ليس صعباً أن نلحظ أنَّ فكر الحداثة اعتبر فكرة الله مفهوماً معوِّقاً رئيساً آتياً من الماضي يقلّل من أهميّة كلٍّ من وجود الإنسان في ذاته ومن فرديته؛ إذ إنَّ الفكر ماقبل الحداثوي طالما جعل الله مصدر وحدة الوجود، ومرجع الكون، ومقرِّر مصيره[1]. من هنا إنَّ التشديد على فردية الإنسان ووجوده في ذاته يتجلّى من خلال رفض معاملة الله كإحدى المؤسسات المثالية، التي يبنى عليها فهم ماهية الكائن البشري، أو ماهية العالم. على العكس من ذلك، تُستخدَم فكرة الله في الفكر الحداثوي، وكأنها الفكرة التي تمثل «واحدية الأشياء وانتماءها العضوي بعضها إلى بعض زمانياً ومكانياً، وكأنّها بمجموعها كلٌّ واحدٌ ذو معنى»[2].

سوف نجد في الفصل التالي لهذا الفصل أنَّ فكر ما بعد الحداثة يحافظ على هذه الـ: «كأنها»، وينقل نقطة الاهتمام من الوحدة والفردية إلى اهتمام حماسي بالتعدد والمتعدد. يبقى الله في هذه الحالة الجديدة أيضاً مجرّد اصطلاح لغوي، أو مجرد فكرة عن حالة التأنسن: معنى أن تكون إنساناً. إلا أنَّ هذا التعبير اللغوي (الله) لا يصور هذه المرة الاكتفاء بالذات والفردية، بل يعبّر عن التمايز والتفرد العلاقاتي، الذي يتموضع في مجمله، من ألفه إلى

= السعي الأفلاطوني غير الموفق لتأكيد وجود طرح مرجعي مطلق (metnarrative) عن كلّ ما هو كائن، وعن الرفض الأفلاطوني للنسبوية (relativism). يرى هيك أنَّ الرغبة في دحض منطق أفلاطون الواحدي (monistic) هي سبب الانعطافة المميتة نحو التعددية والتغيير في ما يتعلق بفهم الذات.

(1) Gunton, The One, the Three and the Many, pp. 22ff.

(2) المصدر نفسه، ص24.

يائه، ضمن فضاء الوجود البشري المحض. وإذا كان مفهوم الله في الفلسفة الغربية الحداثوية تعبيراً عن فكرة الوحدانية والشمولية أو الكلانية والثبات، فإنَّ مفهوم الله ما بعد الحداثوي يعبّر كلياً، وبنوعٍ من رد الفعل المعاكس، عن النسبوية المطلقة والتبدل الحاسم. كلا التطرّفين مشكلة لاهوتية جادّة قائمة بذاتها.

سأترك مسألة التحليل المفصّل لتداعيات الطرح ما بعد الحداثوي حول هذه النقطة إلى الفصل الآتي. وسأعود الآن إلى النقاش حول الخلفية الفكرية لمفهوم الشخصانية الحداثوي، الذي أحلله في هذا الفصل. ما أحاول إثباته هنا هو أنَّ من أهم صفات الفكر الحداثوي المتعلقة بمفهوم الشخص عملية الفصل السلبية للفرد عمّا عَدَّه مفكرو الحداثة قيوداً جمعية وشمولية مفروضة من المعتقد الديني على شخص الإنسان المستقل وذاته الحرة. لقد أدى هذا الفصل الحداثوي بين علاقة الفرد بذاته عن علاقته بالمجموع إلى الوقوع في متاهة اجترار لانهائيٍّ لتلك الذات المفردة؛ ذاك الاجترار الذي ينتج عن انعزال الإنسان في ذاته وتهميشه لعلاقاته بباقي الناس، وعدم اعترافه بقيمة وجوده بين كائنات أخرى لها وجود حقيقي وفاعل حوله وعليه. الأكثر إشكالية من هذا هو أنَّ تلك الطروحات السلبية الانغلاقية تحوّلت، في حدّ ذاتها، إلى صفات معبّرة عن لاهوت الشخصانية الحداثوي المتعلق بشخص الله ذاته.

إنَّ للاعتقاد بالتضادّ التام بين مفهوم الشخصانية البشري ومفهوم اللامحدودية المرتبط بفكرة الله منشأً ميتافيزيقياً مهماً يدور حول مسألة فصل فلسفي آخر بين مفهومي «السمو» (transcendence) و«اللامحدودية» (infinity) الميتافيزيقيين الدينيين، من جهة، وبين الصفات العلاقاتية والشخصية، التي يُفترَض أن يتحلّى بها المفكر الوجودي-التاريخي بطبيعته؛ هذا الفصل الفلسفي الذي يبدأ من فكر رينيه ديكارت، وإيمانويل كانط، ويبلغ ذروة تأثيره المعرفي في فكر فِلهلم فيشته.

يعتقد فيشته (Fichte) بأنَّ احتمال التفكير بالله في حدّ ذاته غير متاحٍ للعقل البشري؛ لأنَّ فضاء التفكير العقلي منفصل تماماً عن فضاء مفهوم الله الميتافيزيقي. مفهوم «التفكير» عند فيشته لا يلائم إطلاقاً حقل التعرف إلى الألوهة. فكيان الله بالتعريف كيان مطلق ولامحدود، ومن ثَمَّ لا يمكن لهذا الكيان أن يصبح مُدرَكاً أو معروفاً ولا حتى بوسائل كشفية تاريخية مُفترَضَة[1]. يعبّر فصل فيشته التام بين فكرة الله وفضاء المعرفة العقلية عن تشديد على جوهر الكائن على حساب وجوده، إلى درجة تجعل الكائن اللامحدود معزولاً لا يمكن بلوغه وجودياً على الإطلاق. بكلماتٍ أخرى، لا يمكن التعويل إبستمولوجياً على فكرة الكشف أو كشف الذات (revelation) أبداً. لا يمكن لفكرة كشف الذات، ولا حتى من وجهة نظر علاقاتية، برأي فيشته، أن تكون إحدى صفات وجود الكائن غير المحدود، ففكرة الكشف، في حدّ ذاتها، تهديد للامحدوديته. حتى حين يقبل فيشته استثنائياً أن يقول: إنّ كيان الله قد يكون قابلاً للتفكُّر به من خلال التأمل بأفعال هذا الكائن اللامحدود، إلا أنَّ فيشته لا يتخلى عن اعتقاده الحاسم بأنه من غير الممكن استيعاب كيان الله في ذاته. كلّ ما يمكن لأعمال الله أن تدلنا عليه هو حدود (schema) الحضور الإلهي فقط[2]. حتى لو كان ما نستوعبه في العالم من

---

(1) Fichte, J. G. Attempt to a Critique of All Revelations, (Cambridge: Cambridge University Press, 1979), pp. 90ff.

للاطلاع على تحليل جيد لفكر فيشته حول معرفية الله، انظر:

E. Jüngel, God as the Mystery of the World, (Edinburgh: T&T Clark, 1983), pp. 128-141.

(2) المصدر نفسه، ص138. يميّز فيشته، في رأي يونغل، بين أعمال الله وحدود التفكير في تلك الأعمال، معتبراً الله في ذاته فعلاً صرفاً (ص139). يفسر يونغل فكرة فيشته هذه في انسجام مع فهمه الشخصي (يونغل) لكشف الله عملاً محضاً يقوم به الله من خارج حدود الوجود البشري، وليس عملاً يقوم به الله ضد الوجود البشري. يدعم هذا التفسير على الأرجح قناعة يونغل القائلة: إنَّ «كيان الله في حالة تكوُّن». إلا أنني أتساءل: كيف ينسجم تفسير يونغل لفيشته مع فصل هذا الأخير الوجود عن =

حقائق ينبع من كشفٍ ما يقوم به الكائنُ العلوي، فإنَّ هذا الكشف -لو وجِد- بالنسبة إلى فيشته، لا يتمتع لا بمشروعية موضوعية، ولا بموثوقية معرفية؛ بل يحتاج إلى توصيف وتحليل من زاوية العقل كي يصبح له معنىً ما[1]. إنَّ الفصل بين الكينونة والوجود أمر واضح في تمييز فيشته بين الإيمان المشروط بالخبرة، الذي ينضوي تحته مفهوم الكشف، والإيمان العقلي الصرف، الذي تنضوي تحته فكرة الله[2].

يكرّر فيشته المنطق نفسه في حديثه عن كيان الله الشخصاني. فيرى أنَّ مصطلح «شخص» تعبير عن وعي سيكولوجي فردي للذات، أو تعبير عن الوعي - الذاتي. من هنا، إنَّ الله لا يمكن بالتعريف أن يكون شخصاً أو شخصانياً؛ لأنَّ الله لامحدود؛ أي أنه مكتفٍ بذاته ولا يحتاج إلى أن يحظى أصلاً بمعرفة ووعي للذات؛ لأنه، أولاً، يعرف ذاته بالمطلق وفي الأبدية، ولأنه، ثانياً، لا يحتاج إلى آخر معه تشترط عملية المعرفة وجوده. «إن كان الله لامحدوداً» -يقول فيشته- «فهو ليس بشخصانيّ إذاً؛ لأنَّ وعي الشخص لذاته يفترض وجود آخر نمايز بين ذاتنا وذاته ما يجعلنا نكتسب وعياً لذاتنا [لم يكن عندنا من قبل]. من هنا يمكن القول: إن كان الله شخصانياً فهو لا يمكن أن يكون لامحدوداً، ولا أن يكون خالقاً لكلّ محدودٍ آخر»[3].

يصيب ديفيد كوفي (D. Coffey) في قوله: إنَّ فهم فيشته للشخصانية في علاقتها بالله فيه توظيف لافتراضات تقارنية شبه - بشرية (anthropomorphic)، وإسقاط لها على فكرة الله؛ أي أنَّ سبب رفض فيشته قبول تمتّع الله بالشخصانية يعود إلى فرضه مفهوماً بشرياً مُعيَّناً للشخصانية

= الميتافيزيقا، وكيف يمكن لتفسير يونغل أن يعبّر بشكل صحيح عن محاولة فيشته نقد فكرة الكشف بدلاً من دعمها، الأمر الذي لا يفعله يونغل.

(1) Fichte, Attempt to a Critique of All Revelations, p. 97.

(2) المصدر نفسه، ص107 وما بعدها.

(3) David Coffey, Deus Trinitas: The Doctrine of the Triune God, (New York: Oxford University Press, 1999), p. 69.

ينطبق على الإنسان على كيان الله في ذاته. يتناسى فيشته أنَّ هذا الإسقاط لا ينجح في الخطاب اللاهوتي، الذي يفترض مبادئياً أنَّ وجود الله مختلف في طبيعته عن وجود الإنسان؛ ذاك الذي يقوم وجوده الشخصي ككائن محدود على الحاجة الجوهرية إلى التواصل مع آخر مختلف عنه، والتواجد معه: ليس الإنسان شخصاً، وليس له وجود شخصاني دون آخر يتفاعل معه. لا يمكن للإنسان أن يكون ذاتاً فاعلة إلا في علاقة مع آخر، وبشكل أكثر تحديداً -يقول الخطاب اللاهوتي- إلا في العلاقة مع آخر روحي مفارق. لا ينطبق هذا الشرط على طبيعة وجود الله. فالله ليس بالتعريف ذاتاً فاعلة يتوجب عليها أن تتواصل مع آخر مفارق أو مكافئ كي تتمتّع بتلك الذات الفاعلة التي تعرفها. الله هو عينه ذاك الآخر الروحي؛ الله هو الذات الفاعلة المفارقة؛ وهو نبع كلّ ذات فاعلة محدودة، بحسب الخطاب الديني. لهذا -كما يتابع كوفي- يقول اللاهوت إنه «يمكن لله أن يكون شخصاً مطلقاً»، ولهذا يؤكّد أنَّ الله «هو هذا الشخص المطلق الذي لا يحتاج إلى شخص آخر كي يحافظ على شخصانيّته أو يتمتّع بها. إلا أنّه، مع ذلك، يتواصل [طوعاً] مع كلّ الأشخاص الآخرين من خلال علاقات تسمو فوق حدود الواقع»[1].

يرفض فيشته، إذاً، أن يَعدَّ اللهَ شخصانياً؛ لأنه يرى أنَّ اللامحدود مكتفٍ بذاته في الجوهر، ما يعاكس تعريف الشخصانية على أنّها «وجود مع آخر لا يمكن للذات البشرية أن تكون موجودةً حقاً دونه». ولكن، ما الذي يجعل فيشته يعوِّل على هذا التعريف للشخصانية بالذات؟ يجيب جيمس مكين (J. Macken) عن هذا التساؤل بالقول: إنَّ فيشته كان يسعى في الجوهر إلى التعامل مع الفصل التثنوي بين الذات والموضوع وبين الأنا والآخر. لهذا، عوضاً عن تطوير نظرة إلى الذات في فرادة شخصانيتها الخاصة، يؤكد فيشته أنَّ «أنا» الذات لا يمكن أن تتصرّف بحرية بمعزلٍ عن العلاقة مع آخر من خارج حدودها الخاصة. يقدم فيشته، إذاً، مفهوماً تفاعلياً عن شخصانية الأنا

(1) المصدر نفسه، ص75.

بالقول إنّها شخصانية تقوم على تفاعل بين الذوات[1] ليؤكد عدم صحة أيّ فصل تثنوي من النوع المذكور سابقاً.

يقلل بول كولينز (P. Collins) من قيمة دفاع مكين عن فيشته، مجادلاً بأنّه حتى لو كان هذا هو هدف فيشته من طرحه، فإنه لا ينجح، في المحصلة، في المضيّ أبعد من مفهوم إيمانويل كانط عن التمحور الفردي والانغلاقي حول الذات. فالتأمل الدقيق في طرح فيشته التفاعلي، في رأي كولينز، يبين أنَّ هذا الأخير يتحدّث مثل كانط عن ذاتٍ همّها الأعظم فهم ذاتها بذاتها في عزلة وانغلاق، ما يجعل من الذات والموضوع مجرّد فكرتين ثانويّتين تأتيان كأفكار لاحقة لافتراض عقلي مثالي عن ذات مطلقة مُفترَضة بحكم الضرورة المنطقيّة العملانية بصفتها فكرة قبلية (a priori) تنتج كليهما. يصبح كلٌّ من الذات والموضوع، كما يتابع كولينز، مجرّد انعكاس نظري لعملية وعي الأنا عقلياً لذاتها. لاعجب في أن نرى تجلياً لاحقاً لفهم فيشته المذكور هنا عن الشخصانية (كحالة وعي انغلاقي للذات في حالة تفاعل مع آخر ما هو إلا ذاتها عينها في الواقع) في التفسير الديالكتيكي الهيغلي لحالة «فهم-الذات»؛ إذ يقول هيغل: إنَّ الذات تحتاج منطقياً فقط، وليس واقعياً، إلى اختبار حالة تمايز عن آخر مضاد نفترض أنه قائم في ذاته منطقياً دون أن يكون هناك آخر فعليّ قائم بذاته مفارق لتلك الذات في المحصلة[2].

حتى لو كان فيشته يعتقد بأنَّ الأنا لا يمكن أن تعقل ذاتها دون أن تكون في حالة تضاد مع ذاتها، وكأنها في حالة «لا-أنا»، فإنَّ هذا يبقي طريقة تعبير

---

(1) J. Macken, Themes in the Church Dogmatics, (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), p. 15.

(2) P.M. Collins, Trinitarian Theology West and East: Karl Barth, the Cappadocian Fathers and John Zizioulas, (Oxford: Oxford University Press, 2001), pp. 123-124 ff.

يصيب كولينز في قوله: إنَّ المنطق، الذي يشكل أحد دعائم هذا النوع من الاتحاد الديالكتيكي، «متجذر في الفهم القائل إنَّ كل ذات ليست فقط ذاتها الفاعلة؛ بل هي أيضاً موضوع لذاتها».

منطقية جدلية خاصة بتفسير فيشته الفلسفي لحالة وجود الذات في تضاد مع ذاتها؛ تلك الخبرة التي تحدث، في رأي فيشته، في قلب الذات عينها وليس خارجها[1]. يلاحظ ولفهارت بانبرغ (W. Pannenberg) النقطة نفسها، ويضيف قائلاً: إنَّ فيشته أدرك حاجته إلى الحديث عن «الموضوع»، وكأنه قائم بذاته ومتموضع انغلاقياً في تلك الذات، على الرغم من تفاعلها مع آخر، بعد أن أدرك أنَّ من يعتقدون بوجود تمايز منطقي وفعلي على حدّ سواء بين ذاك الذي يعرض ذاته وذاك الذي يتمّ عرضه عن هذه الذات سيعرِّضون للنقد والتساؤل فكرتهم عن التفاعل كتعبير عن الأنا، التي تعرض ذاتها أمام ذاتها. لهذا، يتابع بانبرغ، وجد فيشته نفسه مضطراً إلى الإقرار، منطقياً على الأقل، بأنَّ الذات تلاقي ذاتها في آخر افتراضي يعرض ذاته وكأنه قائم موضوعياً في تضاد مع تلك الذات التي تسعى لفهم ذاتها. إلا أنَّ فيشته فشل في تجاوز لغة «**وكأنه** قائم في ذاته»، وأبقى تفسيره حبيس الافتراض القائل إنَّ من جوهر الذات المتسامية المطلقة أن لا تدين بمعرفة ذاتها إلى أيّ آخر محدود موجود موضوعياً وحقاً في تمايزٍ عنها[2]. لقد أوقع هذا المفهوم الجامد غير الصحيح لمفهومي اللامحدودية والتسامي فيشته في فخّ تفسيرٍ خاطئ آخر عن معنى أن يكون الكائن شخصانياً، وعن معنى أن يكون الله كائناً شخصانياً.

2) طرح اللاهوت الوجودي حول مفهوم الذات الفاعلة:

في مواجهة الفصل الفلسفي الآنف الذكر بين «الجوهر اللامحدود»

---

(1) R.D. Williams, "Barth on the Triune God" in Karl Barth: Studies of His Theological Method, S.W. Sykes (ed.,), (Oxford: Oxford University Press, 1979), pp. 147-193, and Collins, Trinitarian Theology West and East, pp. 128-134.

يعتقد ويليامز أنَّ مفهوم «تقديم-لذات» يشكل دعامة تفسير بارت اللاهوتي لكشف الله لذاته، ويشير إلى وجود هذا المفهوم في كتاب بارت (عقائد الكنيسة) خاصة في حديث هذا الأخير عن كشف الله الثلاثي الأبعاد.

(2) W. Pannenberg, Anthropology in Theological Perspective, Matthew J. O'Connell (trans), (Edinburgh: T&T Clark, 1985), pp. 202-203 ff.

و«الوجود الاختباري»، قدّمت مدرسة لاهوتية، ظهرت في أواخر القرن التاسع عشر، وانتشرت بقوة في القرن العشرين، اسمها مدرسة اللاهوت الوجودي (Existential Theology) (ولاحقاً مدرسة لاهوت الكشف (Revelation Theology) نقاشاً صريحاً فحواه أنَّ مفهوم «العلاقة» هو النقطة المفتاحية المفقودة في الخطاب الميتافيزيقي عن الله، الذي ظهر في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. قام اللاهوت بنقاشه هذا بردّة فعل ضدّ الإصرار الحداثوي على رؤية الذات ذاتاً فاعلة مفردة منعزلة بالاعتماد على المفهوم القائل: إنَّ الشخصانية ما هي سوى سيرورة تكوُّن أو مسيرة تحقُّقٍ لشيءٍ ما. لا صعوبة تذكر في ملاحظة أنّ فهم شخصانية الذات على أنّها تمثيل لسيرورة تكوُّنٌ ما هو إلا نسخة معدّلة عن تفسير هيغل لمفهوم الذات باستخدام فكرة الروح أو العقل العلوي الذي يعقل ذاته؛ إذ يرى هيغل أنَّ الذات الفاعلة، أو الذات كروح عاقلة، ما هي إلا سيرورة ثلاثية الأبعاد عن تطور ذاتها في ذاتها، أو عن تعرفها إلى ذاتها[1].

يعود صموئيل باول (S. Powell)، في تقصّيه لأصل هذا التوجه الهيغلي، إلى فكرتي «الذات التي تعبّر عن ذاتها»، و«الذات التي تفكر في ذاتها»، اللتين تشكّلان جزءاً من تفسير أرسطو لمفهوم الكائن المطلق[2]. يمكن من هنا القول: إنَّ التفسير المثالي (idealist) للذات كياناً مفرداً فاعلاً ومنغلقاً على ذاته، من جهة، وفكرة سيرورة تحقيق الذات لذاتها في ذاتها، من جهة أخرى، أنهما يشبهان فرعين في نهر فكري واحد.

حين نمزج الطرحين السابقين بعضهما مع بعض في إطار فهم فكرة الله، يصبح الله تعبيراً مطلقاً عن حالة الوجود في صورة ذاتٍ فاعلة ديناميكية وتطوّرية. خلافاً للطرح الحداثوي، الذي تحدّثتُ عنه في السابق، لا يمثل الله هنا كائناً مفرداً منغلقاً على ذاته ومنعزلاً في عالمه الخاص. في هذا

---

(1) Powell, The Trinity in German Thought, p. 7.

(2) المصدر نفسه، ص53 (ص46 ومابعدها).

الطرح الجديد، يصبح الله تعبيراً عن فاعل علاقاتي منفتح على الآخر، لا بل عاجز عن أن يختار الانغلاق على نفسه.

من المهم جداً أن لا يتهيّأ لنا خطأً أنَّ طرح المدرسة الوجودية الوارد هنا هو المنبع الأصلي لطرح لاهوتي شائعٍ يقول: إنَّ الثالوث ما هو إلا مصطلح لغوي يسمّي حالة العلاقاتية في أسمى صورها؛ ذاك الطرح الذي يشهد انتشاراً واسعاً منذ الربع الأخير من القرن العشرين حتى اليوم. سوف أبيّن في الفصل الآتي أنَّ هذا الطرح اللاهوتي، الذي يختزل الثالوث إلى مجرّد صيغة لغوية، قد تشكّل في ضوء رفضٍ ما بعد حداثوي صارخ لمفهوم «الذات الفاعلة المفردة»، وفي ضوء التشديد أحادي الجانب على حالة «الوجود-باتجاه-آخر» الوجودية. أما في ما يتعلّق بالمقترح الحداثوي الهيغلي الطبيعة القائل: إنَّ مصطلح «الله» ما هو إلا تسمية لحالة الوجود في علاقة، والذي أتحدّث عنه في هذا القسم، فهو لا يمثل رفضاً لمفهوم الذات الفاعلة المفردة في حد ذاته؛ بل يتقصّى إعادة تفسير هذا المفهوم بطريقة جديدة يعتقد هذا المقترح أنّها أكثر صحة. ما هذا المقترح الوجودي المذكور في هذا القسم سوى: 1- محاولة حداثوية بامتياز لمزاوجة مفهومي «الذات الفاعلة المفردة» و«العلاقة» المتضادين في خطابات مدارس فكرية حداثوية أخرى، 2- رفض للادعاء القائل: إنَّ فكرة «الشخصانية» لا تتناغم في محتواها مع فكرة «اللامحدودية»، ومن ثَمَّ لا تنطبق على أيّ كائن مطلق. جلُّ ما يتقصى طرح المدرسة اللاهوتية الوجودية تحقيقه من تأكيد أنَّ مصطلح «الله» يفيد حالة الوجود في علاقة هو إقناعنا بأنّه يمكن للكائن المطلق أن يكون كليَّ الشخصانية، وأن يكون أيضاً لامحدودَ الحرية والإرادة في الوقت نفسه.

على الرغم من كلّ ما سبق، لا مندوحة من القول: إنّه حين وظّف اللاهوت الوجودي هذا الادعاء في تفسيره لعلاقاتية الله، خرج علينا باستنتاجات لاهوتية عديدة وقعت في فخّ معاكس، ألا وهو فخّ التشديد المتطرّف على جانب العلاقاتية في الله على حساب فرادة ذاته، ما قاد إلى

تهميش دور الذات أو الجوهر وموقعهما البنيوي في تفسير هوية الله ومعرفتها. يمكن، مثلاً، أن نجد آثاراً لتهميش الذات لمصلحة التشديد على مفهوم العلاقاتية في اختزال فريدريش شلايرماخر (F. Schleiermacher) لذات الله إلى تعبير ماورائي عن حالة سمو شعورية بشرية يدرك الإنسان فيها المطلق والماورائي. يمكن، أيضاً، أن نجد آثاراً للتهميش نفسه في إعطاء بول تيليش (P.Tillich) الأولوية لفكرة «الاهتمام الكلي» (Ultimate Concern) في منظومته الفكرية، على حساب الاهتمام بفهم جوهر الذات الفاعلة، الذي ينبغي أن تحدّد طبيعته ملامح وصفات هذا الاهتمام الكلي الذي يختبره الإنسان في علاقته بذات علوية مفارقة.

بول تيليش هو -لا شك- في طليعة اللاهوتيين الوجوديين، الذين يحاججون بأنَّ كينونة الإنسان تتكوَّن في سياق تفاعل الذات البشرية مع فكرة الآخر المفارق الأسمى المدعو الله. يقدم تيليش خطاباً أنطولوجياً قوامه التشديد على ما يدعوه تيليش «التداخل المتبادل» (correlation). ويحاجج تيليش بالاعتماد على هذا المفهوم بالذات قائلاً: «الذات دون عالم توجد فيه هي ذات فارغة، والعالم دون ذات يوجد فيها هو عالم ميت»[1]. يعرّف تيليش الحضور الأنطولوجي، الذي ينشأ من تداخل الذات التبادلي، بآخر مطلق مفارق بعملية تفاعل «الذات-الموضوع». ويرى فيها تمثيلاً لمنطقة وسطى تحمي حالة وجود الذات من تفسيرين متطرفين: إمّا تفسير يرى في هذا الوجود مجرّد تعبير عن حالة تواصل ديناميكية للذات مع ذاتها، وإما تفسير يرى في الوجود نفسه تعبيراً عن حالة تمحور على الذات، وتمسّك بماهية هذه الذات استاتيكياً. لا بل إنَّ تيليش يؤمن بأنَّ حالة التداخل المتبادل تلك تظهر أنَّ التفاعل العلاقاتي هو المكون الأساسي لأيّ تفسير أنطولوجي

---

(1) انظر حول هذا:

B. Martin, Tillich's Doctrine of Man, (Digs-Well Place: James Nisbet & Co. ltd. 1966), p. 85.

للكينونة[1]. يستحضر تيليش باعتقاده هذا المنطق الفلسفي القائل إنَّ الوحدانية، أو الوحدة الكيانية، لا يمكن فهمها إلا في حضورها أو وجودها بصورة شيفرات (Ciphers) تاريخية وجودية في العالم الواقعي؛ أي أنَّ تيليش يستحضر ما يؤكده الفيلسوف كارل ياسبرز (K. Jaspers) حول هذا حين يقول: «بالنسبة إلي، لا يمكن إدراك الوحدة إلا في صورة تاريخية تجعل من الممكن وجوداً؛ بل تدعو إلى وجود؛ أشكال تاريخية أخرى من الحضور لا حصر لها»[2]. يتبنى تيليش قناعة مماثلة تقوده، بالمحصلة، إلى تهميش ذات الكائن اللامحدود المتفاعل مع الإنسان في حدّ ذاتها لمصلحة إعطاء الأسبقية والأهمية لاهتمام الإنسان الوجودي الكلي بحالة الشعور بالمفارق العلوي ولمصلحة جعل ذات الله اللامحدود في حد ذاتها خلاصةً تنتج عن حدث التداخل المتبادل المذكور. يصبح الله هنا مُنتَجاً يتكوَّن من تفاعل الإنسان مع حالة اهتمامه بالسامي والمطلق: الله خلاصة تنتج عن ديناميكية حضور الإنسان في تفاعل مع اهتماماته الذاتية.

تمثّل مثل هذه الخلاصة أحد الأسس الداعمة لقناعة تيليش بأنَّ كشف الله لذاته لا يمثل مبادرة قَبلية في وجه الإنسان؛ بل هو استجابة لحاجة إنسانية تعبر عنها تساؤلات البشر، ونوع من الجواب العلوي الذي يتماشى مع تركيز الإنسان على حالة اهتمامه الوجودي بالمطلق المفارق. ومع أنَّ تيليش لا يمانع الحديث عن السامي والمطلق المفارق (transcendent)، إلا أنه يختزل هذا المفارق وذاك السمو إلى مجرد أسماء نطلقها على حالة الاهتمام البشري بالعلاقاتية في أكمل صورها. يقود، إذاً، التركيز من منطلق وجودي محض على فكرة «الاهتمام الكلي» -كما يلاحظ س. شراغ (C. Schrage)- تيليش إلى قناعة مفادها أنَّ الله، موضوعَ الاهتمام الكلي، لا يمكن أن يكون «ذاتاً

---

(1) المصدر نفسه، ص83-86.

(2) K. Jaspers, Philosophical Faith and Revelation, (London: Collins Clear-Type Press, 1967), p. 137.

شخصانية قائمة بذاتها»، ولا حتى بصفته كائناً يمثل أسمى الكائنات[1]. هذا يعني أن معنى مصطلحي «ماوراء» و«لامحدودية» يقتصر على ما يقتضيه مفهوم «التفاعل»، وأنَّ معنى مصطلح «تفرُّد» لا يفيد سوى معنى «الوحدانية» أو «التوحُّد». وعوضاً عن تفسير «شخص» كتعبير عن كائن موجود في؛ وموجود خلف؛ مجموعة العلاقات التي يعيشها، باتت «شخص» تعني إمّا «حالة الوجود علاقاتياً أبعد من حدود المفرد»، وإما «فرداً وحيداً في حالة إدراك تفاعلي لذاته».

من مساوئ الطرح الفلسفي السابق أنه بدلاً من إظهار حقيقة الله العلاقاتية في علاقة الله بالعالم، يؤدي تطبيق الفكر الفلسفي السابق على الخطاب اللاهوتي -كما يشرح س. ويب (C. Webb)- إلى حالة من الإنكار الضمني للإيمان بالله الثالوثي الأقانيم[2]. يذوب التفرد الشخصاني المتمثِّل بوجود ثلاثة أقانيم في الله في حالة تفاعل مثالية تحقق فيها ذات علوية مفارقة افتراضية ذاتها في سيرورة تواصل مغلقة. ضحّى الخطاب اللاهوتي بعقيدة الثالوث الاعترافية، واستبدل بها طرحاً لاهوتياً توحيدياً مثالي النزعة يشوّه المعطيات الأنطولوجية لمصطلح «شخص» في عقيدة الله الأصيلة، التي تفيد وجود تمايزٍ شخصاني ثالوثي بين آب وابن وروح قدس في الله. لم يبقَ من فكرة الثالوث سوى تعبير ثلاثي الأبعاد أو المراحل عن حالة حراك توحيدي صارم يعكس حالة تحقيق ذات ديناميكية ومتبدلة باستمرار تنشأ بفضل الاهتمام الكلي التبادلي المتداخل الذي يبزغ من شعور الإنسان بآخر مطلق مفارق. وبدل أن يكون خطاب المدرسة اللاهوتية الوجودية خطاباً تصحيحياً وتقويمياً لأخطاء الفكر العلماني المحيطة به، يمكن القول: إنَّ التشديد الوجودي الصرف على بُعد الوجود على حساب بُعد كينونة الذات لا يمكن أن يعبّر إلا عن استسلام هذا الخطاب اللاهوتي وخضوعه بلا تحفظات إلى

(1) Schrage, The Self After Postmodernity, pp. 136-137.

(2) Webb, God and Personality, p. 62.

شروط ومعايير تفسيرٍ معيّن للذات الفاعلة يقول بانغلاقها على ذاتها ساد في الأوساط الفكرية الفلسفية والعلمانية في عصر الحداثة. يفيد هذا، بما لا يدع مجالاً للشك، أنَّ هذه المدرسة اللاهوتية عجزت عن التصدي لتحدي المعتقد الديني الأنواري الحداثوي القائل: إنَّ الله مجرد مخترع آلة علوي، صنع آلته ومن ثَمَّ تركها كي تدور وحدها بقوة دفعها الذاتي، دون أن يسمح لنفسه بالتدخل فيها مرة أخرى. عجز هذا الخطاب اللاهوتي عن دحض الادعاء القائل: إنَّ الله تعبير عن شيء ماورائي ميت أو منعزل لا إمكانية للتواصل العقلي معه. ولم يتمكن من تعرية الخطأ الفادح في اعتقاد مفكري الحداثة بأنَّ مفهوم الشخصانية، كتعبير عن حالة انفتاح على آخر، يهدد فكرة الله اللامحدود؛ لأن الشخصانية، كما اعتقد هؤلاء المفكرون مخطئين، تقلل من مطلقية وأزلية الله[1]. جعل التشديد على بُعد الوجود على حساب بُعد الكينونة من المستحيل على العقل الحداثوي قبول فكرة وجود هوية إلهية شخصانية ثالوثية تفترض وجود ثلاثة أقانيم إلهية تعيش معاً ومع العالم حياةً ديناميكية من الوحدة في تمايز ذاتي. لم يعد هناك مكان لإلهٍ ليس في طبيعته إلا ثلاثة أقانيم متمايزة ولكنها متحدة علاقاتياً في الوقت نفسه.

إنَّ ما يتحمل مسؤولية هذا النفي السابق الذكر هو الاعتقاد بوجود تناقض مزعوم بين الافتراض الفلسفي الصارم القائل: إنَّ اللامحدود يجب أن يكون ذاتاً مفردة مكتفية بذاتها، والافتراض الفلسفي الصارم الآخر القائل: إنه إذا كان على الإنسان أن يقبل وجود إلهٍ في واقعه، فعلى هذا الإله أن يكون تفاعلياً لاانعزالياً؛ بل وقابلاً للتغيير والتكوُّن أيضاً. وقد نشأت القناعة بهذا التناقض بين هاتين الفلسفتين من الاعتماد على الطرح الأنتربولوجي القائل إنه لا يمكن للكائن أن يكون علاقاتياً فاعلاً، وأن يكون ذاته المطلقة في الوقت نفسه، فإما أن يكون فرداً مكتفياً بذاته، وإما أن يكون ذاتاً لا توجد

(1) Pannenberg, An Introduction to Systematic Theology, (Grand Rapids: W.B. Eerdmans Publishing Company, 1991), pp. 33 ff.

إلا في علاقاتها مع الآخرين. قرأ اللاهوتيون الوجوديون عقيدة الله بالاستعانة بهذه النظارات الأنتربولوجية، فحولوا الله من «شخص» إلى «واحد» (monos) مفارق لا ينفتح على أيّ آخر؛ لأنه في ذاته لا يحمل بذور إمكانيّة التفاعل مع ما هو خارجه. من الطبيعي، في ضوء هذا الفهم الألوهي للأحادية الصارمة، أن يُقال: إنَّ «الله» لا يمكن أن يمثل ثلاثة أقانيم؛ لأنه «أبعد من أن يكون شخصاً بقدر بعد اللامحدود عن المحدود»[1].

يفتقر طرح اللاهوت الوجودي الحداثوي إلى بُعدٍ مهمٍّ جداً في مفهوم «شخص» الذي يتبناه، ألا وهو بُعد التقاء وتوازي الخاص بالعام، والجزئي بالكلي، في علاقة لا تضاد فيها[2]. لا يدرك هذا اللاهوت أنّه يمكن معالجة الخلل في مفهوم الذات الفردية الحداثوي بإيلاء انتباه جادٍّ لصفة «الماوراء» (beyond) في تعريف الشخصانية في حدّ ذاتها. إنّ غياب بعد الماورائية أو بعد التجاوز (beyond-ness) من تفسير الشخص الحداثوي هو الذي أفرز رؤىً أحادية الجانب واختزالية عن الشخصانية هدّدت لامحدودية الله. كما أنّ غياب بُعد التجاوز هو ما يتيح لفكر الحداثة فرض حالة تضادٍّ وهمي مزعوم بين مصطلح «الشخص» ومصطلح «الفرد». بدل إيجاد طريقة تجمع بين فكرة اللامحدودية وفكرة التميز أو التفرد (أي أنَّ اللامحدود هو الذي لا حدود لتفرده) حوَّل تغييب صفة التجاوز من فكرة اللامحدودية مفهوم تميّز الذات الشخصاني إلى تعريف جامد قسري واختزالي، ما جعل مصطلح «شخص» يصبح مجرد اسمٍ لهوية جامدة وضيقة الأبعاد، وجعل من الذات مجرد مظهر من مظاهر الحضور بدلاً من أن تكون تعبيراً عن كيان شخصاني يظهر الشخص في حضوره الوجودي، ولكنّه يتجاوز هذا الحضور في ذاته بفضل لامحدودية تفرّده. شوّه هذا الاختزال بدوره الفهم اللاهوتي لشخصانيّة الله وللشخصانية في الذات الإلهية، مضحياً بالثالوث لمصلحة وحدانية مجردة

(1) Prestige, God in Patristic Thought, (London: SPCK, 1981), p. 265.

(2) المصدر نفسه، ص96-97.

مثالية المظهر. صار الله، في النتيجة، إلهاً مفرداً ذا عقلٍ أو روحٍ مطلقة منغلقة على ذاتها.

3) مفهوم الذات الفاعلة في اللاهوت الكشفي:

رداً على المحاولة اللاهوتية الإشكالية السابقة لحلّ التضارب المزعوم بين الفردية والعلاقاتية في التفسير الحداثوي لمفهوم «الذات الفاعلة»، أنتج اللاهوت المسيحي في الغرب في القرن العشرين خطاباً آخر اسمه لاهوت الكشف (revelationsit theology) يقول: إنَّ الشخصانية تعني في العمق الانفتاح على العالم والتواصل مع الخليقة. وقد قدمت هذا الطرح اللاهوتي المذكور، ووظفته في تفسير عقيدة الله مدرسة لاهوتية تدعى مدرسة لاهوت الكشف. يحاول لاهوتيو هذه المدرسة الاعتماد على مفهوم «العلاقة» كي يصالحوا الكوني واللامحدود مع المحدود والجزئي. ويجادلون أنَّ فردية الشخص تظهر وتتحقق في التواصل مع الآخرين لا في الابتعاد والنأي عنهم. كما يحاولون أن يبينوا أن فكرتي «أن تكون ذاتك» و«أن تكون في علاقة ما» ما هما إلا وجهان لعملة واحدة: الذات الفاعلة في شخصانيتها وتفردها الكليين.

قد يفسر لنا سعي مدرسة لاهوت الكشف للمصالحة بين الكلي والجزئي وبين الشخصاني والفردي سبب الترحيب الكبير الذي حظي به الخطاب الأنتربولوجي لكارل بارت (K. Barth)، أحد آباء هذه المدرسة. يعتقد بارت بأنّ معنى أن يكون الإنسان شخصاً، أو أن يتمتع بذات شخصانية فاعلة، هو أن يدخل في خبرة مشتركة مع آخر. ولهذا يؤكد بارت، بلا مواربة، «ملعون كلّ من يقول: إنَّ الإنسان كائن انعزالي»[1]. يعتمد بارت في طرحه على

(1) Karl Barth, Church Dogmatics, (Edinburgh: T&T Clark, 1936), III.2, p. 319.
نعرضت أنتربولوجيا بارت لانتقادات جنسانية ادعّت أنَّ فكرة «صورة الله»، التي يستخدمها تحط، في رأي منتقديه، من قيمة المرأة وتخضعها للرجل. على الرغم من نسبة الحقيقة في تلك المزاعم، لا ينبغي على هذا أن يحجب تشديد بارت الأكثر أهمية على أنَّ «البشرية في جوهرها بشرية تشاركية»، الذي يفيد، في رأيي، أنَّ =

دراسة متأنية للكتاب المقدس، ويمثل طرحه الكتابي المذكور رداً واضحاً على الرؤية الفردية للذات باستخدام لغة علاقاتية مؤسَّسة على عقيدة يسوع المسيح بقوة. يبين بارت أنَّ «شخص» تدلّ على كائن ديناميكي تفاعلي تظهر صفاته وخصاله فقط في سياق وجوده في علاقة مع الآخرين. وهو يؤكد أنَّ مثل تلك الشخصانية هي ما نراه في كشف الله لذاته أمام الإنسان والعالم في شخص يسوع المسيح. كثير من أتباع لاهوت بارت، أمثال جون وبستر (J. Webster) مثلاً، يجزمون بأنَّ هذا الادعاء بالذات هو ما يجعل فهم بارت للطبيعة البشرية بالذات أعمق وأكثر إيجابية مما يعتقده أصحاب القناعة الشائعة من أنَّ بارت يضع سيادة الله وسلطانه في تضادٍّ قاسٍ مع حرية الإنسان. خلافاً لهذا الادعاء، يؤكد وبستر أنَّ إيجابية طرح بارت الأنتربولوجي تكمن في تأكيده العظيم على شركة الله مع أولئك الذين صنعهم وأعاد صنعهم في يسوع المسيح على الرغم من شرورهم[1].

يخطئ حتماً من ينكر على أنتربولوجيا بارت اللاهوتية إيجابيتها المذكورة سابقاً. إلا أنني أعتقد أنه من الممكن القول: إنه حتى في الطرح المذكور آنفاً عن الشخصانية ينزلق تفسير الشخصانية العلاقاتي اللاإفرادي إلى هوة بديلة لا تقل عن الهوة الوجودية خطورة. يكاد الطرح السابق بتشديده المفرط على

= الرجل لا يمكن أن يكون ذاته الإنسانية بمعزل عن المرأة. انظر حول هذه المسألة في فكر بارت:

The Forgotten Trinity: The Report of the BCC Study Commission on Trinitarian Doctrine Today, (London: The British Council of Churches, 1989), p. 24.

(1) J. Webster, "Barth and Postmodern Theology: A Fruitful Confrontation?" in Karl Barth: A Future for Postmodern Theology? Geoff Thompson and Christiaan Mostart (eds.,), (Hindmarsh: Austin Theological Press, 2000), pp. 1-72, p. 57.

يعتقد وبستر بأنَّ هذا الطرح لا يرد فقط في كتابات بارت المتأخرة، مثل:

Barth, The Humanity of God, (London: Collins, 1961),

بل ينسحب على لاهوت بارت المبكر في كتابه (عقائد الكنيسة)، ما لم نقل أيضاً -كما يستطرد وبستر- إنه «يسبق عهداً بداية عقائد الكنيسة بأكثر من عقد من الزمن». (ص58 ومابعدها) .

العلاقاتية أن يماهي كلياً الذات بحالات وجودها، ويستنزف فرادتها بها. حين يوظّف طرح بارت الأنتربولوجي في إطار عقيدة الله بشكل خاص، يدفع اللاهوتيين إلى قبول احتمال التضحية باللغة الثالوثية، التي تتحدث بالتحديد عن ذات فاعلة متمايزة في ثالوثية أقانيمها، لمصلحة تأكيد أنّ كل ما يوجد في ذات الله هو حزمة من العلاقات وليس ثلاثة أقانيم. تصبح عقيدة الله بالدرجة الأولى وسيلة لتأسيس تشديد الخطابات الفكرية العلمانية على علاقة الأنا بالآخر، بدل أن يكون مفهوم العلاقة أداة لتقديم الكينونة الثالوثية اللامحدودة والمتفردة لله في ذاته بلغة مفهومة للفضاء الفكريّ العام. لا بل إنّ انكشاف كينونة الله الثالوثية المتفردة في علاقة مع الإنسان يصبح رهناً بمشروطات ومعايير فكرة الانكشاف، التي يعتقد بها الإنسان في نسبويتها المطلقة. هذا يعني، بكلام آخر، أنَّ «الذات الثالوثية» تتحول إلى حالة «شركة ثلاثية الأبعاد» أو إلى حالة «حضور–مع» ذات ثلاثة أوجه. يتم هنا الاستغناء عن التساؤل الأنطولوجي عن ماهية الذات لمصلحة التركيز على فعل التواجد أو مظهره. يرمي هذا الأمر بصفات التجاوز والتفرّد الأساسية في فكرة الذات إلى الهامش بدل أن يتيح الفرصة أمام اللاهوت لإعادة الاعتبار لهما، وإعادة فهمهما من زاوية جديدة لم تكن مُدرَكة من قبل؛ مثل الزاوية التي تُظهِر، مثلاً، أنَّ «التجاوز» و«العلاقاتية» صفتان لا تتعارضان، ولا تشترط إحداهما غياب الأخرى؛ بل يمكن وجودهما معاً دون أن تفقد كل صفة من هاتين الصفتين دورها المتفرد، وما تعبر عنه دون سواها. في هذا التشديد على فكرة العلاقة على حساب التفرد، تتحول شخصانية الله إما إلى علاقاتية منكشفة وإما إلى مجرد حالة تواصل. تظهر أدبيات أتباع كارل بارت الداعمين لمركزية مفهوم العلاقة أنهم يتبنون مثله، من حيث المبدأ، خطاباً ثالوثي اللهجة عن الله. إلا أنَّ القراءة المتأنية لتلك اللغة ولكيفية استخدامها تقول: إنَّ هناك توظيفاً للغة الثالوثية في عملية اختزال أقانيم الله الثلاثة إلى مجرد أسماء علاقات، أو مجرد حالة وجود علاقاتية مثالية.

بتشديدهم على الجانب الأخلاقي في طروحات كارل بارت اللاهوتية، يثبت لاهوتيون بارتيون، أمثال جون وبستر، خلافاً لما يريدون ربما، أنَّ اختزال أقانيم الله إلى مجرد علاقات، واختزال الذات إلى مجرد حالة تواصل، هو اختزال موجود أصلاً في منهجية تفكير بارت نفسه. يحاول وبستر أن يوظف اهتمام بارت بالبعد الأخلاقي للشخصانية كي يثبت أنَّ الأنتربولوجيا طالما حظيت بالاهتمام في خطاب بارت اللاهوتي. هذا الهدف هو ما يجعل وبستر يشدد على أنَّ «لاهوت بارت لم يكن أبداً ذاك اللاهوت الذي يتوجّب فيه على الأنتربولوجيا أن تصارع كي تصل إلى السطح، وتنعتق من الثقل الساحق لطروحات تتعلق بفاعلية الذات الإلهية المطلقة»[1]. يزاوج بارت حساسيته للبعد الأخلاقي لفاعلية الذات البشرية مع تشديد مؤكد على قاعدية العلاقة مع الله. ويناقش بأنه لا يمكن للإنسان أن يستوعب لبّ ذاته الفاعلة ما لم يتلاقَ مع الذات الإلهية الفاعلة في عملها لأجلنا؛ لأنَّ الله ذات فاعلة إلهية تكشف ذاتها، هناك إذاً ممرٌّ ممكن للإنسان إلى ذاته البشرية، التي بدورها تبدأ من الله وتنتهي عنده»[2].

على الرغم من قيمة دفاع وبستر السابق الذكر، أعتقد بأنَّ التشديد على الأبعاد الأخلاقية للعلاقة بين الله والإنسان، واعتبار تلك الأبعاد مكونات أساسية للشخصانية، يؤدي إلى جعل الأفعال وأحداث الحياة هي العنصر المعرِّف؛ بل والخالق؛ لكينونة الذات، والذي يجعلها ما هي عليه: الكيان خليقة أو صنيعة الفعل. كما أن هذا المنطق يجعلنا نستنتج أن بارت لا يتحدى الفكر الحداثوي الفلسفي المعاصر له؛ بل يسايره ويماشيه في اختزاله للشخصانية إلى مجموعة من الأفعال أو العلاقات الأخلاقية؛ لا بل ويفسر هذا -لو كان صحيحاً- سبب تجنُّب بارت الحديث عن ثلاثة أقانيم في الله،

(1) المصدر نفسه، ص59.

(2) المصدر نفسه، ص60 وما بعدها. انظر أيضاً:

Webster, Barth's Moral Theology: Human Action in Barth's Thought, (Edinburgh: T&T Clark, 1998), and Barth's Church Dogmatics, II.2, III.1,4.

وتفضيله الحديث عن «ثلاثة أشكال من الحضور أو الوجود» لتعريف شخصانية الله الثالوثية. قد يشرح التشديد على جانب السلوكيات الأخلاقية في فكر بارت، دون قصد أتباع بارت الذين يتبنون هذا التشديد، سببَ اعتماد بارت على معادلة «علاقة-فعل» بدلاً من مفهوم «شخص» في تفسيره لعقيدة الله، مؤكداً أنه بهذا يبتعد عن الفكر الآبائي الأقدم بدل أن يعيد إحياءه.

عندنا هنا، إذاً، تشديد أحادي الجانب على مفهوم العلاقة في سياق عقيدة الله، وفي سياق محاولة تصحيح الطروحات الفلسفية المجردة عن الله، وذلك على قاعدة اقتراح تفسير معين لمفهوم العلاقة يشترط وجوده الاستغناء عن مفهوم الشخص من كلتا العقيدة الدينية والطروحات الفلسفية. إلا أنَّ هناك وجوهَ ضعفٍ كثيرة تشوب اقتراح أنماط علاقاتية محضة في الله؛ لأنَّ هذا المقترح لا يشرط تحقق هذه الأنماط بوجود ثلاثة أقانيم في الجوهر الإلهي؛ بل إنه يستعيض عن مفهوم الشخص أو الأقنوم البوئيسي الفردي (من بوئيسيوس) بمفهوم آخر لا يتحدّث عن شخص قائم بذاته؛ بل عن حالة تَشَخصُن (personification) علاقاتية تبادلية التفاعل اسمها الله، قوامها الأول والأخير هو أعمال الله الديناميكية، وليس جوهره الإلهي في ذاته: «ما الذي يفعله»، وليس «من هو». واحد من خصائص مثل هذا التشديد على العلاقاتية في اللاهوت الحداثوي هي، دون شك، خاصية استخدام مصطلح «نمط وجود» (Mode of Being) بدلاً من «شخص». لا يمكن للباحث في لاهوت الشخصانية الثالوثي، وعلاقته بفكر الحداثة، أن يتغاضى عن فكرة «نمط وجود». ففحص هذا المصطلح ودراسة معناه يجعلاننا نلاحظ أنَّ «نمط وجود» ما هو إلا تعبير عن استمرار حضور التحفظ الأوغسطيني على مصطلح «شخص» في منظومة الفكر المعاصر حول لاهوت الله؛ ذاك التحفظ الذي، دون أدنى شك، خلق العديد من الاختزالات وأشكال التنميط (categorization) الدينية عبر الزمن.

لا خلاف في أنَّ كارل بارت يؤرِّض فهمه للشخصانية البشرية،

وللشخصانية عموماً، في عقيدة ثالوثية عن الله. ولا شك في أنَّ هذا التأريض يبلغ أقصى مداه الفكري في عملية لحظ نموذج ما لهذه الشخصانية، وهي تتجلى في أكمل صورها في يسوع المسيح[1]. يؤكد بارت، من حيث المبدأ، أنَّ طبيعة شخصانية يسوع لا تتأسس فقط على علاقات يسوع مع الآخرين؛ بل تقوم كذلك على طبيعته الإلهية كأقنوم متمايز عن الآب والروح القدس في الثالوث. إلا أنَّ اهتمام بارت الأولوي بالأفعال والسلوكيات، واعتباره إياها مُعرِّفات مفتاحية عن حضور الله الكشفي في التاريخ، الذي يبلغ ذروته في عمل الخلاص الكفاري، يشكّل أحد دعائم فهمه الرئيسة للثالوث في ذاته. لا بل إنَّ هذا التشديد على الأفعال والسلوكيات هو ما يدفع بارت إلى الاستغناء عن الحديث عن ثلاثة أقانيم إلهية متمايزة، وينطلق، عوضاً عن ذلك، في خطابه عن الشخصانية، من توجّه عملاني، فيتحدث عن عمل خلاصي كشفي ثلاثي الأبعاد يقوم به الرب الإله الواحد. بكلام آخر، مع أنَّ بارت يجعل من ذات الله قاعدة لفهم الذات الفاعلة الشخصانية عوضاً عن ذات الإنسان (أي أنه يقدّم لاهوتاً مركزياً - مسيانياً، وليس علم أخلاق مركزياً - بشرياً)، إلا أنّه يوظف في لاهوته مفهوماً فلسفياً حداثوياً للشخصانية يختزل الشخص إلى مجموعة من الأفعال والسلوكيات لا أكثر ولا أقل. لا بل إنَّ بارت يطبق هذا الاختزال على شخصانية الله الثالوث في ذاته، قائلاً: إنَّ الآب والابن والروح القدس ثلاثة أنماط من الأفعال الإلهية القديرة في الزمن. وفي الوقت الذي يصيب بارت؛ إذ يبين في خطابه عن الأنتربولوجيا أنّ العقائد والأخلاقيات لا تنفصل بعضها بعض[2]، يفشل فهمه للشخصانية وللأقانيم الثلاثة في الذات الإلهية في الحفاظ على تمايز أنطولوجي ضروري بين «شخص» و«علاقة»؛ هذا التمايز المطلوب لتجنُّب إذابة لامحدودية الله واستنزافها في عمله الكشفي. انطلاقاً من القناعة نفسها التي أدافع عنها هنا.

(1) Webster, "Barth and Postmodern Theology: A Fruitful Confrontation", p. 61.

(2) المصدر نفسه، ص64.

يقول كولن غنتن: لأنَّ اللاهوت البارتي الثالوثي «لم يتحرّر سوى جزئياً من هرطقة المظهرية (Modalism) التقليدية [أو من مفهوم «نمط وجود، أقول»]، التي تتجذر فيها مشكلات اللاهوت كافةً»، هناك الكثير بعد الذي يجب أن يُقال حول الفهم اللاهوتي الملائم لمفهوم «شخص» كي نصحّح ما نقوله عنه حتى هذه الساعة[1].

أود أن أختم هذا القسم بالقول إنَّه حتى في تشديدها على شخصانية الله، لا تتجاوز مدرسة اللاهوت الكشفي الأفخاخ الكامنة في تفاسير معنى هذه الشخصانية بالاستعانة بالمفهوم الحداثوي عن الذات الفاعلة الفردية المكتفية بذاتها، أو بالاستعانة بمفهوم الذات الفاعلة، التي تعبر في جوهرها عن حزمة من العلاقات. واحد من تلك الأفخاخ هو أن نمزج فكرة الذات المفردة المكتفية بذاتها بفكرة الذات كحزمة علاقات صرفة، ونطبق الخلاصة الناتجة عن هذا المزج على فهمنا لله، مكونين خطاباً لاهوتياً يتحدث عن الله كذات فاعلة مطلقة أحادية ذات ثلاثة أنماط وجود، وليس ثلاثة أقانيم متمايزة وفاعلة في شخصانيتها. يشدّد مثل هذا الخطاب اللاهوتي، بشكل أحادي

(1) C. Gunton, "The Triune God and the Freedom of the Creature" in Karl Barth: Centenary Essays, S.W. Sykes (ed.,), (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), p. 66.

أتبع، من حيث المبدأ، وإن لم يكن من حيث المضمون بالضرورة، يورغن هابرماس (J. Habermas) في ادعائه أنَّ «الخطاب الفلسفي المواجه، الذي رافق منذ البداية خطاب الحداثة الفلسفي، الذي اقترحه كانط، يقدم، منذ ذاك الوقت، توجهاً مضاداً لتوجّه الحداثة نحو الذاتية، واعتبارها مبدءاً»:

J. Habermas, The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures, Frederick Lawrence (trans), (Cambridge: Polity Press, 1987), p. 259.

يقول هابرماس في مكان آخر: إنَّ كل حركات الفكر، التي تطورت في عصر الحداثة، لا بل وحركات الفكر، التي نشأت عن عملية نقد الحداثة أيضاً، تتمأسس جوهرياً على أساس موضوع فكري يتمّ التشديد عليه، وليس على أساس منهجيّة تفسير معينة:

Habermas, Postmetaphysical Thinking: Philosophical Essays, William M. Hohengarten (trans), (Cambridge: Polity Press, 1992), pp. 6-8.

الجانب، على واحدية الذات الإلهية المفردة على حساب تمايز الأقانيم الثلاثة الشخصاني؛ ذاك التمايز الذي لا ينبغي اختزاله إلى ما تقيمه هذه الأقانيم من علاقات. النقطة الحاسمة هنا أنه في مثل هذا المقترح اللاهوتي المزجي، الذي يخرج به لاهوت مدرسة الكشف، نكتشف أنَّ التشديد غير المتوازن على مفهوم العلاقة، واعتباره ألفَ وياءَ المعنى، لا يقتصر على الفكر الفلسفي العلماني فحسب، بل ينسحب على اللاهوت أيضاً.

أما في ما يتعلق بتقويم التشديد الحداثوي على فكرتي «الانغلاق على الذات ذاتوياً»، و«العقل الفردي المحض»، فإنَّ فضاء فكر الحداثة ذاته يطرح خطابات بديلة، فلسفية ولاهوتية، تؤكد التمايز بين «الوجود» و«الكينونة». يمكن لهذه الخطابات أن تؤدي دوراً أكثر نجاعة في تقويم الفكر الحداثوي وانتشاله من عثراته. هذا ما يلمح إليه كولن غنتن، حين يدعو إلى تقويم الحداثة من قلب فضائها الفكري بالذات، مشيراً إلى أنَّ «الحداثة ليست ظاهرة وحيدة الوجه؛ بل هي طيف من الممارسات والمواقف تجاه الماضي، كما أنّها طيف واسع من الإيديولوجيات غير المنسجمة دوماً بعضها مع بعض»(1). في الأقسام الباقية من هذا الفصل، ستكون الخطابات الميتافيزيقية، التي يمكن أن تشكل بدائل ملائمة تنبثق من قلب فضاء الحداثة ذاته، هي الموضوع الأساسي.

II- عن فهمٍ ميتافيزيقي بديل لمفهوم «شخص»:

يمكن أن نضع مسألة «فردي-ضد-علاقاتي» في علاقتها بمفهوم «الذات الفاعلة» في سياق الإطار الأوسع للجدل الميتافيزيقي الكلاسيكي عن أنسب علاقة بين المعرفة والحقيقة، بين الكينونة والوجود، بين الأنطولوجيا

---

(1) Gunton, The One, The Three and the Many, p. 12.
لهذا لا يَعدُّ غنتن ما بعد الحداثة حالةً فكرية خارجية مختلفة تعاكس الحداثة وتناهضها؛ بل يراها فرعاً من فروع العقائد المتوافرة في الحداثة نفسها. لهذا يسمي غنتن ما بعد الحداثة «حداثة-متأخرة».

والإبستمولوجيا، بين الذات والموضوع، بين لغة الجزم (catapheticism) ولغة التنزيه أو النفي (appophaticism). كما يمكن وضع هذه المسألة في إطار التساؤل حول طبيعة العلاقة بين كينونة الشيء وبين مسألة كيفية وظروف مواجهة هذه الكينونة في ذاتها بشكل موثوق: أَمِنَ الداخل (from-within) أم من الخارج (from-without)، أَمِنَ الأسفل (from-below) أم من الأعلى (from-above)، أَكما «هو» (is) أم كما يحضر (how it is)؟ في سياق هذا الإطار الفلسفي الأوسع، يتمتع نموذج «أنا-آخر» العلاقاتي التفسيري بأهمية وقيمة خاصة؛ إذ يصلح أن يكون مفتاحاً تفسيرياً للذات الفاعلة حتى في الخطاب الديني؛ لأنه يقوم في جملته على الافتراض القائل -كما يذكرنا هانز- جورج غادامر (H-G. Gadamer)- إنَّ «الشيء يقف بالطبيعة في مواجهة مع آخر، ويؤكد على حضوره كشيء من خلال عين السيرورة التي يحقق الآخر فيها حضوره»[1].

في هذا القسم، سأبيّن أنَّ هناك خطابات حداثوية تؤكد قاعدية الطبيعة العلاقاتية لكينونة الذات دون أن تختزل كل أبعاد الكينونة الجوهرية بعلاقاتها، وتلحظ أهمية الآخر في ذاته «كآخر» دون أن تفترض أنَّه من الممكن استنزاف كلانية هذا الآخر أو امتلاكه وكأنه فكرة؛ بل إنَّ الذات العارفة تتيح للآخر أن يتحدث بنفسه عن ذاته، وتقبل ما يقوله عنها[2]. بكلمات أخرى، هناك طرح فلسفي علماني عن علاقة الأنا بالآخر يخدم عملية الدفاع عن أهمية مفهوم العلاقاتية في الخطاب الديني انطلاقاً من تأكيد أنَّ أيّ نمطٍ مقترح نفهم به العلاقة بين الأنا والآخر لا يمكن له أن يختزل الأنا ولا الآخر، ولا أن يكون المصدر الخالق لهما أو المنبع الذي تنبثق منه كينونة أيٍّ منهما؛ أيُّ نمطٍ علاقاتيٍ تتصف به شخصانية الأنا وشخصانية

---

(1) Hans-Georg Gadamer, Truth and Method, (London: Sheeds & Word, ltd. 1975), p. xxiii.

(2) المصدر نفسه، صxxiii.

الآخر ما هو إلا ناقل أو وسيط وجودي - هرمينوطيقي يسمح بالتواصل مع ما يكشفه كلٌّ من الأنا والآخر عن كينونتيهما في هذا التواصل العلاقاتي بينهما دون سواه. تكمن بداية التعرّف إلى شخصانية أيّ كائن في إدراك أنَّ هذا الكائن «سرٌّ (mystery) مثلما العالم»، كما يقول كارل ياسبرز. كما تكمن أيضاً، في الإقرار مع أوغسطين بأنَّ الكائن سؤال لذاته قبل أن يكون سؤالاً يحتاج إجابة من الآخرين[1]. لا شك في أنَّ الإقرار بسريةٍ (mysteriousness) تجعل من الكائن سؤالاً يحتاج إلى إجابة حتى أمام نفسه لا ينطبق بالتعريف على شخص الله، ولا سيما إن كانت تلك السرية تعني أنَّ كيان الله مجهول ومحجوب حتى عن الله نفسه. إلا أنَّه يمكن لكلمة «سرية» أن تعني، من ناحية إيجابية، أنَّ شخص الله ليس شيئاً استاتيكياً مادياً يتموضع بين أشياء أخر نخضعها للمراقبة الموضوعية المحايدة، ونكتشف مادتها من نظرة واحدة، فنستنزفها في نظرية علمية. شخص الله ديناميكي وأخروي (eschatological) في حضوره، لا يحده ماضٍ ولا حاضر ولا مستقبل؛ بل تكمن معرفته الكاملة لنا دائماً في ما سيقدم الله عن ذاته في المستقبل؛ أي أنَّ سرية الله تعبّر عن منهجية تفسير لكيانه تجعل من مفهوم الكينونة المطلقة في حدّ ذاته مقياسَ وقاعدةَ حضورِ الله، ولا تسمح للحضور بأن يحدّد للكينونة ما يجب أن تكون عليه[2].

يمكن، في ضوء هذا، أن نقول: إنَّ ما يحتاج إليه تفسير مفهوم الشخص الحداثوي العلماني، الذي ينظر إلى الشخص ذاتاً فاعلة مفردة منغلقة على ذاتها، هو إعادة صياغة بالاعتماد على طروحات خطاب الميتافيزيقا، وتجاوز حدود مفهومي «الوجود» و«التواصل»؛ أي أنَّ علينا الانطلاق من سؤال أنطولوجي طالما تبناه الخطاب الديني يهتمّ بالماهية أو الكينونة، ويبني فهماً لها من خلال التطلع في وجودها العلاقاتي. نحتاج إلى أن نأخذ

(1) K. Jaspers, Philosophical Faith and Revelation, p. 5.

(2) المصدر نفسه، ص7.

طروحات الخطاب الميتافيزيقي الأنطولوجية عن ماهية الكينونة المؤلفة للذات على محمل الجد عوضاً عن أن ننفي هذه الكينونة في حديثٍ مخصّصٍ كلياً للعلاقة، أو أن نستبدل بمفهوم الكينونة اهتماماً أحاديَّ الجانب بحالة الوجود وفعل التكوُّن. نحتاج إلى تفسير أنطولوجي للشخصانية متجدّدٍ وأكثر توازناً نشكّله بمساعدة رؤية ميتافيزيقية لاهوتية متوازنة عن علاقة الكينونة بالوجود نستقيها من فكرة الله. في الوقت الذي سأدع فيه جانباً النقاش حول موقف اللاهوت ما بعد الحداثوي من مثل هذه الرؤية إلى الفصل اللاحق، سوف أتطرّق، في القسم الآتي من هذا الفصل، إلى بعض المقترحات المستقاة من خطاب الميتافيزيقية، التي يمكنها، في رأيي، أن تساعد اللاهوت على السير بخطوات أكثر ثباتاً وتوازناً على درب تفسير شخصانية الله والإنسان لاهوتياً. وهي مقترحات نجدها في فضاء الحداثة عينه.

1) فكرة التداخل المتبادل وعلاقة الذات بالموضوع في خطاب الميتافيزيقا الأنطولوجي:

يمكن أن نجد مثالاً على تجنُّب دمج الكينونة بالوجود والمماهاة الاختزالية بينهما في الطرح الأنطولوجي الخاص بالفيلسوف ف. فون شيلنغ (F.W. Von Schelling)، الذي من النادر أن يشار إلى أيّ إسهامٍ فكري جدّي له، سواء في فكر الحداثة أم ما بعد الحداثة[1]. نجد في خطاب شيلنغ الميتافيزيقي المثالي النزعة نقاشاً يشير إلى تناغم وتعادل ملحوظ في عملية التأمل بالذات وبالموضوع، بالكينونة وبالوجود، بالحرية وبالضرورة، باللامحدودية وبالعلاقاتية. الأكثر أهمية من هذا أننا نجد في خطابه، أيضاً،

(1) من اللافت، مثلاً، أنَّ كارل بارت، في كتابه عن اللاهوت البروتستانتي في القرن التاسع عشر، يقفز من الحديث عن كانط إلى الحديث عن هيغل مباشرة، دون المرور على كلّ من فيشته وشيلنغ، مع أنَّ فلسفة شيلنغ، كما يعتقد العديد من الباحثين، تركت تأثيراً ملحوظاً في لاهوتيين كبار أمثال سورين كيركغور، وفلاسفة كبار أمثال مارتن هايدغر، اللذين درسا ونقدا فكري كانط وهيغل بإسهاب.

ادعاءً بأنَّ العلاقة بين تلك الأمور، أو بين قطبي أيّ معادلة معرفية، لا تتحقّق بفضل سيطرة وتفوّق أحد قطبيها على الآخر، وإنما بفضل الحقيقة الآتية: على الرغم من أنَّ تكشُّف التناغم والتعادل بين قطبي المعادلة يعتمد على كلا القطبين معاً، إلا أنَّ التناغم والتعادل بينهما يكمن، أيضاً، في أبعاد تتجاوز حالة حضور كلا القطبين المتواصلين اللحظية في التواصل المذكور في حد ذاته(1). بكلماتٍ أخرى، يعتقد شيلنغ بوجود رابط شديد وعضويّ بين لامحدودية الكينونة وخصوصية وجودها الزمني، بين انفتاح الهوية على اللانهاية، وارتباط حالة حضورها اللحظي بالمحدوديَّة، دون أن يسمح لهذا الربط بأن يصل إلى مرحلة اختزال أحد الطرفين للآخر، أو انطباقه التام عليه. يظهر اعتقاد شيلنغ المذكور في تمييزه بين مصطلحي «المنكشف» و«الظاهر مرئياً». وهو تمييز لا يبغي شيلنغ من ورائه أن يحجب الجوهر أو الكينونة خلف أنماط حالة وجودها الزمكاني، أو أن يخفي تميّز هذه الكينونة وتفردها في ذاتها خلف العلاقات التي تتورط فيها؛ بل يسعى من وراء هذا التمييز إلى أن يجعل الكينونة قاعدة لأنماط وجودها ومصدر إمكانيّة هذا الوجود في حدّ ذاتها، وليس العكس(2).

يناقش إ. بوث (E. Booth) أنَّ شيلنغ يستشهد في نصوصه الأقدم بمفهوم آبائي نادى به ديونيسيوس الأريوباغي (Pseudo-Dionysius)، هو مفهوم

(1) Otto Pfleiderer, The Development of Theology in Germany Since Kant and its Progress in Great Britain Since 1825, J.F. Smith (trans), (London: Swan Sonnenschein & Co. 1890), p. 63.

(2) المصدر نفسه، ص47. لهذا يدّعي شيلنغ أنَّ المطلق منكشف كلياً على طول التاريخ برمّته وليس في حدث محدد. لا يمكن للمرء، هنا، أن يهرب من إغراء تشبيه طرح شيلنغ بفكرة «الكشف كتاريخ»، التي يطرحها ولفهارت بانبرغ، وأن يجادل أنَّ بانبرغ أقرب في فكره إلى شيلنغ منه إلى هيغل، خلافاً لما يعتقد.به القسم الأكبر من اللاهوتيين. حول علاقة بانبرغ بفكر هيغل واختلافه عنه، انظر:

Najib G. Awad, "Revelation, History and Idealism: Re-examining the Conceptual Roots of Wolfhart Pannenberg's Theology" in Theological Review, Vol. xxv (1), 2005, pp. 91-110.

«الجوهر الإلهي المتعالي»، الذي يفيد أنَّ الله متعالٍ فوق الحقيقة، ومحتجب خلف أي وجود، ولهذا هو يسمو فوق حالة الوجود (being) أو اللاوجود (non-being) على حد سواء[1]. إلا أنَّ شيلنغ -يتابع بوث- يوظف فكرة التعالي الكلي في فهم حرية الكائن المتسامي بالذات؛ فيقول: إنَّ المتسامي المطلق لا يمكن أن يكون الكائن الذي ينشأ منه كل موجود إلى الوجود إلا حين يتمتع هذا المصدر السامي بحرية مطلقة. وحدها هذه الحرية المطلقة -كما يرى شيلنغ- التي تتيح للكائن السامي المتعالي أن يعلو فوق الواقعي والطبيعي، وتحميه من اكتساب صفات متضادة قد تدفع الكائن المتعالي إلى حالة من الازدواجية الجوانية. إلا أنَّ وجود مثل تلك الحرية المطلقة تمكّن السامي المتعالي من تمييز ذاته ومفارقتها عمّا يفيض عنه. كما أنّه، بفضل الحرية نفسها، يستطيع ككائنٍ متعالٍ فوق الممكنات أن يفيض خالقاً كياناً آخر دون أن يجبره هذا الفيض على فقدان أيّ شيءٍ من تساميه[2]. يناقش بوث أنَّ شيلنغ بهذا يردم الهوة المزعومة بين وجود الكائن السامي والمتعالي عن أيّ موجود، من جهة، وبين وجود ما يفيض عنه، من جهة أخرى، مستعيناً بفهم ثالوثي عن الألوهة يستعيره من اللاهوت، يمثّل فيه الآب نقاء وطهارة الله المتعالي عن أيّ موجود، والابن حالة التواصل الحر والعلاقاتي التمايزي بين «الوجود المتعالي على أي موجود» وبين «وجود ما هو موجود»، في حين يمثل الروح القدس حالة الوحدة القصوى بين الآب والابن وبين ما يمثل كلّ منهما[3]. يسير شيلنغ بهذه الاستعارة اللاهوتية بالخطاب الميتافيزيقي الأنطولوجي خطوة لافتة إلى الأمام بأن يستخدم لغة تحافظ على تفوق الكائن السامي المتعالي على أيّ شكلٍ من أشكال الكينونة الاستاتيكية الانعزالية، وتؤسس هذا التفوق على سيادة هذا الكائن المتعالي

(1) E, Booth, O.P, " Tó ύπερείναι of Pseudo-Dionysius and Schelling" in Studia Patristica, Vol. 23, 1989, pp. 215-225, p. 118.

(2) المصدر نفسه، ص219-220.

(3) المصدر نفسه، ص220-221.

على الأشياء التي أعطاها وجوداً بحريته المطلقة، ومن ثم اختار بالحرية نفسها أن يتواصل معها. بهذا يؤسس شيلنغ لتفاعلٍ بين «أنا» المخلوق (ما هو عليه) وبين «أنا» الله الخالق. كما يطوّر مفهوم علاقة متوازنة بين الحديث عن الله بلغة جازمة (cataphetic)، والحديث عنه بلغة تنزيهية نافية (appophetic) تتغلب في محتواها على أيّ تحديدات فصلية صارمة تشدّد على قطيعة معرفية خلقها كانط بين الديني والفلسفي، من جهة، وتتجاوز التماهي الإطباقي المزجي بين المتعالي في وجوده، وبين الموجودات والذي خلقه هيغل من جهة أخرى[1].

يمكن القول بالنتيجة: على الرغم من ميل شيلنغ إلى النظر إلى الأنطولوجيا (علم ماهية أو كينونة الأشياء)، وكأنها خطاب مثالي عقلي صرف يتحدث عن وعي العقل المطلق لذاته، إنه يُوجِد ما يمكن اعتباره طرحاً قيّماً ومهماً في مجمل منهجية التفسير التي يطرحها شيلنغ يستحق انتباه اللاهوتيين. يقدم شيلنغ إطاراً أنطولوجياً يتأسس على فهم معيّن لفكرة الوحدة، ألا وهي أنَّ الوحدة هي خلاصة أو نتاج التفاعل الديالكتيكي بين الواقعي والمثالي[2]. هدف الوحدة، بوصفها خلاصة أو نتيجة، هو أن تحافظ على التواصل بين قطبي الديالكتيك المُفترَض. إلا أنَّ الهدف الأهم من هذا هو أن تشير تلك الوحدة إلى تمايز وتفرّد كلّ منهما في ذاته أيضاً. تخدم فكرة الوحدة تلك إيجابية الخطاب الديني؛ لأنها تعبر عن قناعة أصيلة في الفكر الديني عن الله تقول: إن الكينونة والوجود، أو في حالة الشخصانية «تفرد الذات في ذاتها» و«وجود الذات في علاقة»، ليست بالأضداد المتصارعة، ولا بالأقطاب النافية بعضها لبعض؛ بل إنّها أطراف متكاملة ترتبط بعضها ببعض، ورباطها هذا هو رباط الوحدة في التمايز: للكينونة وجود وللموجود كينونة. طالما قال الخطاب اللاهوتي إنَّ الكينونة والوجدان معطيان متّحدان

(1) المصدر نفسه، ص223-225.

(2) المصدر نفسه، ص63-64.

طالما أنَّ الأول هو أساس الثاني، وليس العكس. هذا ما يلمح إليه أيضاً تفسير شيلنغ الفلسفي للمحدود على قاعدة ارتباطه باللامحدود، وانطلاقاً منه. وهذا هو أيضاً إطار قوله: إنَّ الطبيعة أو الكينونة في الله هي قاعدة الوعي والمعرفة، وإنَّ شخصانية الله هي حصيلة وجود الكينونة (أو الذات) مع الوعي في وحدة، ولكن أيضاً في تمايز، وأنَّ هذا ما يدلّ على شخص الله في ذاته[1]. يمكن لصورة الوحدة في تمايز أن توصَف بأنّها حالة تناغم منضوٍ على تناقض ظاهر (paradox). إلا أنَّ هذا النوع من التناغم التناقضي في الظاهر يمكن أن ينطبق على التفسير الديني لطبيعة الله أيضاً؛ لأنَّ الله بالتعريف اللاهوتي مطلق بشكل لامحدود؛ أي أنّه يستطيع أن يجمع في ذاته ما يمثّل تناقضاً لو اجتمع في ذات الإنسان. ولهذا إنَّ ما يبدو مستحيلاً فينا هو ممكن في ذات الله، ولهذا إنَّ شخص الله هو الأرضية المفاهيمية العظمى، التي ننطلق منها لفهم أيّ شخصانية ممكنة في الإنسان، ولتعيين حدودها.

في معرض تحليله اللاهوتي لخطاب شيلنغ الفلسفي، يقرُّ بول تيليش، من حيث المبدأ، بأنَّ شيلنغ يبرع في تقديم تفسير فلسفي للقناعة الدينية القائلة: إنَّ كينونة الله هي أساس وجوده، وإنَّ إمكانية وجود الله بفاعلية، وحريته بالتواجد كيفما شاء بالاستعانة بأفعال معينة، تتأسس على قاعدة ماهيته كذات إلهية مطلقة، فالله يلتزم بماهية طبيعته ويشرط وجوده بها[2]. هذا يعني أنه، في الوقت الذي لا يكون فيه للكيان الإلهي قيمة مؤثرة ما لم يكن موجوداً بحرية في حالة تفاعل وتواصل، لايمكن لهذا الوجود، بدوره، أن يكون وجوداً شخصانياً إلهياً دون الحرية المطلقة، التي يتمتع بها الكيان الإلهي بهذا الوجود؛ أي دون أن يكون الكيان الإلهي متجاوزاً في ذاته حدود

---

(1) المصدر نفسه، ص66.

(2) Tillich, The Construction of the History in Schelling's Positive Theology: its Presuppositions and Principles, Victor Nouvo (trans.,), (London: Associated University Press, 1974), pp. 56ff.

الوجود التفاعلي المذكور، على الرغم من خياره الحر بأن يوجد في هذا النمط من الوجود، وأن يتحقق فيه. تكمن شخصانية الله الإلهية في هذه الهوية، التي تبدو وكأنها تنطوي منطقياً على تناقض ظاهري. ينجح شيلنغ هنا، كما يعترف تيليش، بأن يبيّن، بشكل منطقي مقنع، أنَّ هوية الكائن تتكون من وجوده الفاعل وحريته الماهوية المطلقة معاً دون أن يذوب أحد هذين العنصرين في الآخر، أو يخضع لمعاييره. يقرُّ تيليش بأنَّ ما نستنتجه منطقياً من الطرح المذكور هو ما يأتي: مثلما تسهم الحرية في تشكيل نمط وجود الذات كشخص، فإنَّ الشخصانية الخاصة بذاتٍ ما تسهم أيضاً في تحديد نمط وجود هذه الذات، وتؤدي دوراً في تجلّي حرية الذات الفعلي والفاعل أمام الآخرين، ما يجعل تلك الذات حرةً في واقع وجودها مع آخرين، وليس في واقع وجودها الخاص فحسب[1].

بمقارنة طرح شيلنغ، الذي يسلّم تيليش بتميزه وقيمته، مع طرح تيليش الوجودي التوجه، الذي قدمته في قسم سابق من هذا الفصل، يمكن القول: إنَّ طريقة استخدام شيلنغ الفلسفية لفكرة «التداخل المتبادل» (Correlation) ملائمة لتطوير تفسير لاهوتي عن شخصانية الله وعن علاقة الكينونة بعلاقاتها في الله أكثر بكثير من طريقة استخدام تيليش اللاهوتية لفكرة «التداخل المتبادل» نفسها، التي يفرض فيها تيليش تشديداً فلسفياً كانطياً مفرطاً على فردية الذات وانغلاقها العقلي على ذاتها على تفسير الخطاب الديني لعلاقة الله بالإنسان وتفسيره للتديُّن[2]. على العكس من تيليش، يناقش شيلنغ أنَّ الله مبدئياً وقبلياً (apriori) كائن يسبق في كونه، وفي ذاته؛ أي عملية معرفة له، أو تفكير به. إنه الكائن القبلي السابق لأيّ تفكير أو مَفهَمَة

(1) المصدر نفسه، ص57.

(2) يمكن أن نجد طرح تيليش الإشكالي في تطبيقه لأنطولوجيا مشابهة لتلك الخاصة بشيلنغ على علاقة الله بالعالم. تيليش، وليس شيلنغ، هو من سيستنتج من تلك العلاقة أنَّ حرية الله تأتي في الدرجة الثانية بعد حالة وجوده مع الإنسان. مثل هذا الادعاء يمثل تيليش تحديداً دعامة رئيسية في تفسير فكرة التداخل المتبادل.

(conceptualization). مع ذلك، يتابع شيلنغ مؤكداً أنَّه إذا كان الكائن المتعالي مجرد كائن تجريدي سام بلا تفاعل مع آخر يمكّنه (التفاعل) من تأمين مَفهَمَة مناسبة عن الله، فإنَّ مثل هذا الكائن المتعالي لن يكون إلا كائناً انعزالياً لاعلاقاتياً، ولن نجد فيه أيّ فهمٍ مرجعي للعلاقة في أمثل صورها. إلا أنَّ الله علاقاتي الطبيعة، وعلاقاتية كينونته لا تنكر عليه لامحدوديته؛ لأنَّ «الله هو الله؛ لأنه حرٌّ في أن يكون أو أن لا يكون» ما نراه فيه لو شاء[1]. يعبّر شيلنغ عن العلاقة بين الحرية المطلقة والوجود العلاقاتي في الله بالقول: إنَّ الله هو «أَلله» بمنتهى الحرية مطلقة في قلب سيادته العلاقاتية. يأخذ شيلنغ هذه الفكرة من حيّز الخطاب اللاهوتي الصرف، ويوظفها في الميتافيزيقا الفلسفية، مؤمناً بأنَّها تقدّم للفلسفة احتمال توحيد حقيقي بين فكرة الكينونة وفكرة الوجود، وبين الأنطولوجيا والإبستمولوجيا. وهو احتمال يكشف لشيلنغ أنّ اللاهوت مصيب في حديثه عن إلهٍ ما هو إلا روح مطلقة كلياً تحمل في ذاتها ثالوثاً تكمن حرية أقانيمه في قدرتها على أن تكون ما تريد، أو أن لا تكون مُستنفَذَة في ما أرادته في الوقت نفسه[2].

قد يكون تيليش محقاً في ادعائه أنَّ الخلاصة الفلسفية، التي وصل إليها شيلنغ، بالاستعانة بطروحات من اللاهوت، هي خلاصة تنسحب أيضاً على فهم شيلنغ الفلسفي لطبيعة التاريخ. إلا أنَّ استخدام شيلنغ، في معرض ذلك، تعابيرَ مثل «الكائن كذاته»، و«الكائن-في-تضاد»، و«الكائن كإله علاقاتياً»، لا يجعل بالضرورة من خطاب شيلنغ الفلسفي -كما يظن تيليش- نسخة بدائية عن فكر هيغل. يعتقد هيغل بأنَّ المطلق والمحدود المضاد له شيء واحد في الواقع، فالمحدود ما هو إلا صورة عكسية يرى اللامحدود فيها ذاته في حالة انسلاخ عن الذات وتضاد معها. من هنا، من المتوقع، من زاوية هذا المنطق، أن لا يخدم منطق هيغل وصف اللاهوت لله بالشخصاني، طالما أنّه

(1) المصدر نفسه، ص60.
(2) المصدر نفسه، ص61.

يفترض مع معاصريه أنَّ الشخصانية، التي تفترض وجود آخر مفارق موجود في ذاته في مواجهة مع الذات المطلقة واستقلال عنها، لا تنطبق بالتعريف على فكرة الآخر المطلق اللامحدود والمفارق المثالي. بالنسبة إلى هيغل، «الآخر» مجرّد افتراض ذهني، وليس ذاتاً موجودة في ذاتها في مواجهة مع ذات العارف؛ إنها ذات العارف عينها في حالة انسلاخ افتراضية (مؤقتة ولكن ضرورية) عن نفسها، وفي صورة معاكسة تساعد الذات العارفة على فهم نفسها، وتحقيق كيانها الكلي، من خلال المقارنة مع ما هو ضدها. لا يبدو هذا المنطق الهيغلي لي قريباً، بأي شكل من الأشكال، من منطق شيلنغ؛ فشيلنغ يتحدث بلغة ثالوثية دينية عن حالة وجود تخصُّ كائناً في حالة علاقة خارجية مع كائنات أخرى، وليس عن علاقة هذا الكائن مع حالة اغتراب افتراضية عن ذاته. أضف إلى هذا -يزعم هيغل- أنَّ العارف لا يستطيع أن يجزم في ما إذا كانت العلاقة التي تحقق المعرفة هي علاقة ذات - موضوع أو علاقة ذات بذاتها فحسب، أو علاقة موضوع بموضوعه فحسب حتى تصل مسيرة علاقة المعرفة تلك إلى خواتيمها. على العكس من هذا، يقول شيلنغ: إن العارف، منذ البداية، وقبل أن تبدأ مسيرة المعرفة، يدرك أن ما يختبره هو علاقة ذات بموضوع، ويفترض تلك العلاقة أنطولوجياً وقبلياً. يكشف هيغل شخصياً عن إدراكه لاختلاف منطق شيلنغ عن منطقه عندما يعاكس طرح شيلنغ مع طرح فيشته المثالي الكانطي. ويقرّ هيغل، خلافاً لتفسير شيلنغ الذاتوي الانغلاقي لعلاقة الذات المطلقة بموضوع محدود، أنَّ «مبدأ الهوية أو الماهية يمثل قاعدة منظومة شيلنغ المطلقة في المجمل، حيث يؤمن شيلنغ بأنه كي تصبح الهوية المطلقة مبدأ منظومة معرفية متكاملة من الضروري أن يتموضع كلّ من الذات والموضوع في علاقة ذات - موضوع»[1]. من هنا إنَّ طرح شيلنغ يصحح فلسفياً كلّاً من تشديد فيشته على الكينونة المطلقة على

(1) Hegel, The Difference between Fichte's and Schelling's System of Philosophy, H.S. Harries and Walter Cerf (trans), (Albany: State University of New York Press, 1977), p. 155 (pp. 155-174).

حساب إمكانية وجودها العلاقاتي، من جهة، واختزال هيغل للذات بحالة وجود تطورية الصورة (progressive) تجعل من كينونة الذات خلاصة أو نتاج سيرورة تحقيق ذاتوية، بدلاً من أن تكون تلك السيرورة برمتها نتاج كيان تلك الذات، من جهة أخرى[1]. الخطاب اللاهوتي عن كيان الله الشخصاني بالنسبة إلى شيلنغ، إذاً، هو نقطة انطلاق مفيدة فلسفياً لتفسير الوجود العلاقاتي ولتفسير الذات ميتافيزيقياً. ما يجعل هذا الخطاب مفيداً لفهم الفلسفة للذات، في رأي شيلنغ، هو قول اللاهوت: إنَّ كينونة الله ليست نتاجَ أو صنيعةَ أنماط وجوده، وهي ليست كذلك بنفي لسيادته العلاقاتية الفاعلة. يتجلى كيان الله فعلياً في وجوده ككائن متاح، وفي سيادته العلاقاتية كذات حرّة ومتفردة في انفتاحها على الآخر. يقول شيلنغ: «يمكن إثبات حقيقة الله فقط حين يثبت الله تلك الحقيقة بنفسه، أما مسألة إثبات الله لنفسه فتعود كلياً إلى إرادته»[2].

أعود إلى القول: إنَّ طرح شيلنغ يقدم إطاراً ميتافيزيقياً ملائماً لتطوير تفسير متوازن لعلاقة الكينونة بالعلاقة لا في حقل الفلسفة فحسب؛ بل في حقل اللاهوت أيضاً. السبب في هذا أنَّ طرح شيلنغ يمثّل، كما يعترف هيغل، اقتراحاً يدّعي في مداه الأقصى أنه لا الذات الفاعلة في فرديتها، ولا الآخر الموضوعي الذي يقف مقابلها وحده، يمثل صورة الكينونة المطلقة[3]. إنه طرح تتلاقى فيه أبعاد «الضرورة» وأبعاد «الحرية» دون تسلطٍ لإحداها على الأخرى، ودون امتزاجٍ أو اختلاط بعضها ببعض. الحرية تعني أن تكون الذات

---

(1) Routledge Encyclopaedia of Philosophy, Edward Craig (ed.,), (London & New York: Routledge, 1998), "F.W. Von Schelling" Vol. 8, p. 515 (pp. 509-520).

قد لا يكون من الخطأ أن نقول، في مطلق الأحوال، إنَّ شيلنغ هو الرابط المثالي الموضوعي الانتقالي بين فيشته وهيغل.

(2) Tillich, Schelling's Positive Philosophy, p. 65.

(3) Hegel, the Difference between Fichte's and Schelling's System of Philosophy, p. 161.

بالضرورة ما هي عليه في الجوهر. وإلا، فإنّها لا تمثل حرية خاصة بهذه الذات، ولا تنبع من صلبها؛ بل هي حرية طارئة عليها، وقد أعطيت لها من الخارج. من جهة أخرى، على حرية الذات أن تكون من صلب كيان تلك الذات بالمطلق، وأن تتمتع الذات بفضل تلك الحرية بقدرة الحفاظ على طبيعتها، حتى ولو جعلتها هذه الطبيعة في تضادٍّ من نوعٍ ما مع مشروطات وضرورات الوجود في علاقة. ينطبق الأمر نفسه على «الضرورة»؛ إذ من أساسيات الوجود العلاقاتي الضروري لتحقيق حضورٍ ذي قيمة لذاتٍ ما أن يكون خارجيَّ الأبعاد، وأن يكون قد نشأ جزئياً من مصدر خارج الذات نفسها؛ إذ إنَّ تحقّق الوجود العلاقاتي لا يرتبط بهذه الذات فحسب؛ بل إنَّ جزءاً منه مشروط بذات أخرى توجد موضوعياً وتتمتع بحرية ذاتية تعادل حرية الذات الأولى. إلى جانب هذا، لا ينبغي للوجود العلاقاتي الضروري أن يمثل صفة خارجية لاجوهرية بالمطلق؛ بل يجب أن يؤدي أيضاً دوراً عضوياً في جعل الذات الحرة تتجلى في ما هي عليه في الجوهر؛ أي أنَّ تلك الضرورة العلاقاتية ليست طارئة على الذات الحرة؛ بل هي جزء من صفات تلك الذات البنيوية، وإلا فإنّها ليست ضرورة علاقاتية خاصة بهذه الذات بالذات؛ بل عابرة فيها[1]. إنَّ اللامحدود هو هو في كينونته وفي نمط وجوده. ما الكينونة والوجود سوى اللامحدود في عمق ذاته. إلا أنهما ليسا كذلك لأنهما متماهيان ومتطابقان إلى درجة تنفي التمايز بين الذات والوجود إما باختزال الكينونة إلى مجرد علاقة وإما بجعل أي علاقة حدوداً صارمة تخنق لانهائية الكينونة.

2) خطاب أنطولوجي عن شخصانية الله المتفردة:

إنَّ الخطاب الأنطولوجي، الذي يأخذ في الاعتبار، تفاعلاً متوازناً بين الكينونة والوجود، يمهّد السبيل أمام تفريقٍ أساسيٍّ بين الفهم اللاهوتي لشخصانية الله وفهم شخصانية الإنسان (حيث قد تجوز المماهاة الكلية أحياناً

---

(1) المصدر نفسه، ص167.

بين «أن تكون إنساناً» و«أن تكون في علاقة»). يصيب، في إطار هذا، كارل ياسبرز في إقراره بوجود تمايز بين كينونة الله وكينونة الإنسان؛ إذ ينظر إلى الله ككائن متسامٍ، وليس كشيءٍ موجود عالمياً بين موجودات أخرى[(1)]. تكمن شخصانية الله في تفاعله الشخصاني متعدد الأوجه والصور مع العالم. فإذاً، شخصانية الله ما هي إلا إعلان عن تمايزه غير المحدود، وليس تلميحاً إلى أيّ تذبذبٍ فيه، أو إلى وضعه لوسيطٍ ما يفصل بينه وبين التعاطي مباشرة مع البشر. لا بل أكثر من هذا، تدل شخصانية الله على حريته[(2)]؛ إذ نواجه في تلك الشخصانية إلهاً أكثر من مجرد شخص تحكمه علاقاته، وإلهاً يقف كآخر في مواجهة مع ذات الإنسان المحدودة في شخصانيتها. «الوجود-مع-آخر» شرط جوهري يشكِّل هوية الإنسان الشخصية ويخلقها. إلا أنَّ «الوجود-مع-آخر» لا يؤدي دور الشرط الذي يشكِّل الذات في حالة الله. فلو كانت صفة السمو، كصفة من صفات التمايز، هي قاعدة شخصانية الله -كما يلاحظ ياسبرز- يجب أن لا تكون شخصانية الله في طبيعتها مجرد حالة مثالية معبرة عن فكرة التواصل المجردة[(3)].

يجادل كالفن شراغ بأنَّ انتباه ياسبرز الآنف الذكر إلى السمو يقدّم رأياً فلسفياً يبالغ بالتركيز على فكرة التسامي. ويرى أنَّ ياسبرز يوظّف هذا التشديد الصارم على التسامي في كشف الحدود التي تقف عندها قدرة الإنسان على الاستيعاب العقلي، وتعجز عن تجاوزها. حالة السمو المقصودة هنا هي «تلك الدرجة التي لا يمكن لأيّ مفهوم عقلي أن يبلغها، والتي لا يمكن لشيءٍ أن يصل إلى ما هو أبعد منها»[(4)]. على الرغم من إشارات الاستفهام، التي قد يضعها العديد من الفلاسفة، على إصرار ياسبرز الشديد على القول

(1) Jaspers, Philosophical Faith and Revelation, p. 138.
(2) المصدر نفسه، ص 141 ومابعدها.
(3) المصدر نفسه، ص144.
(4) Scrage, The Self After Postmodernity, p. 116.

إنَّ طبيعة التسامي غير مدركة بالعقل، إلا أنه يمكن القول: إنَّ رؤيته الميتافيزيقية حول اللامحدودية، واعتباره لها تحديداً للعقل البشري وتعبيراً عن حقيقة تتجاوز المكونات الموضوعية للحياة البشرية، تقدّم عوناً للخطاب اللاهوتي، وتُعدّ من النقاطات التي يعيرها الفكر الديني اهتماماً. تساعد تلك الرؤية اللاهوت على تطوير لغة ميتافيزيقية ملائمة للحديث عن كيان الله غير المحدود، الذي يتجاوز كلّ الأفكار مركزية - الذاتوية (self-centered)، التي هيمنت على نظريات المعرفة والتفسير في الحداثة[1].

ينسجم ما سبق، في الواقع، مع الحديث اللاهوتي عن كينونة الله على أنها ثلاثة أقانيم في جوهر واحد، حيث إنَّ الطبيعة أو الجوهر ليست أقلّ من الشخصانية، إلا أنّها أكثر من أيّ شخصانية أحادية، وهي تتجاوز أي نمط وجود شخصاني واحد ووحيد. المسألة الحاسمة هنا هي ما إذا كان علينا أن نعرّف كينونة الله وجوداً خاصاً محدداً، أو أنَّ علينا أن نتذكر أنّ لامحدودية وحرية الله تثبتان أنَّ كيانه أكثر دائماً من وجوده في حالة تشخُصن واحدة محددة، مع أنّه ليس أبداً أقلّ من شخص. يردّ الحديث الديني، إذاً، عن ثلاثة أقانيم في الله على تهديد الفكرة الفلسفية، التي تقدّم إلهاً ميتاً في أعماقه. كما أنّه يدحض تهديد الفكرة، التي تقدّم إلهاً أحادياً مجرداً جلَّ همّه؛ بل قدره المفروض عليه، هو إقامة علاقات مع العالم. تتحدّى حقيقة ثالوثية الله هذين التهديدين السابقين أكثر ممّا يخطر في بال ياسبرز ومفكري

= يشير شراغ في كلامه إلى ادعاء ياسبرز في:
Jaspers, Reason and Existenz, William Earle (trans), (London: Routledge and Kegan Paul, 1956), pp. 51-76.

(1) يصيب شراغ تماماً في القول إنه، في ما يتعلق بهذا، تبدو وجودية ياسبرز مختلفة عن وجودية جان - بول سارتر، الذي يسجن فهمه للمتسامي ضمن حدود فعل تجاوز الإنسان لذاته الحاضرة نحو حالة بشرية أخرى لم تتحقق بعد. في الوقت الذي يمتاز فيه فهم سارتر للمتسامي بأنه تشبيهي - بشري (anthropomorphic)، يتجنب ياسبرز هذا النوع من الفهم: Schrage, The Self after Postmodernity, p. 117.

الحداثة وما بعد الحداثة. ويصيب تماماً لاهوتيو الحداثة وما بعد الحداثة، الذين يعتقدون بأنَّ فكرة الثالوث المحضة هي قاعدة مرجعية (بكلمات حداثوية)، أو لغة هرمينوطيقية مهمة (بكلمات ما بعد حداثوية) عن فكرة الكينونة في علاقتها بفكرة الآخر؛ إذ إنه في المخيال الثالوثي عن الله يدرك كلّ أقنوم الأقنومين الآخرين في أخريتهما وتمايزهما بعضهما عن بعض. ولكن، على الرغم من الإقرار بهذا، لا ينبغي لأي لاهوت ثالوثي متوازن أن يستعين بعقيدة الثالوث، وأن يوظفها بطريقة تجعلها خطاباً تشديدياً أحادي التوجّه يخدم عملية شرعَنة فكرة ما عن «التواصل العلاقاتي»، وفرض التفسير الديني لها انطلاقاً من ذات الله، لا بل وتحقيق هذا حتى لو كان ثمنه أن نختزل لامحدودية الذات الإلهية، أو أي ذات، إلى مجرد تعبير أو توصيف اصطلاحي عن نمط عيشٍ أو نمط حراكٍ مميز بنظرنا. لا يجب على حقيقة الثالوث أن تتحول إلى عنصر من عناصر استراتيجية لغوية هدفها المضمر هو الاستغناء عن أخذ ذات الله المتفردة في الاعتبار، لا بل وإنكار وجود مثل هذه الذات، من خلال طرحٍ لا يبتلع في المحصلة لامحدودية الله فحسب، بل وإمكانية وجود الله المحضة أيضاً[1].

يجب على لامحدودية الذات الإلهية أن تتجلى وتظهر في حالة وجود كي نفهمها. إلا أنَّ هذا لا يعني أن ننسى أنَّ اللامحدودية في حد ذاتها تعني أنَّ هذا الكائن المدعو لامحدوداً يتجاوز بطبيعته أي حالة وجود ثانوية اشتقاقية (contingent). بكلمات أخرى، علينا أن نعتمد على تفسير لاهوتي عن الشخصانية يؤكد أنَّ كل أقنوم في الثالوث هو ما هو، أو هو ذاته، بفضل علاقات النشوء التي تربطه بالأقنومين الآخرين؛ تلك العلاقات السببية التي تعبّر عن نمط وجود كل أقنوم في الأبدية: الأقنوم الأول «آب»؛ لأنه يلد الابن في الأزلية، والأقنوم الثاني «ابن» لأنه مولود من الآب، وهكذا. إلا أنَّ

(1) المصدر نفسه، ص165-166.

كل أقنوم، في الوقت نفسه، هو ذاته، أو هو ما هو بفضل سموّه فوق النمط النشوئي لأصله السببي؛ إذ إنَّ كل أقنوم عنصرٌ مكوِّنٌ مشارك للذات الإلهية السرية واللامحدودة مع باقي الأقانيم. لا تختزل علاقات النشوء، إذاً، الذات الإلهية، ولا تختصر عمقها، مع أنَّ تلك العلاقات تعبّر جوهرياً عن هذه الذات الإلهية. أيّ إهمالٍ لأحد قطبي هذا المحور المتعلق بفهم شخصانية الله سيجعل الله أنطولوجياً، كما يقول ياسبرز، «إما يفتقر إلى أيّ ذات جوانية، أو مجرد تعبير عن تقويّة ألوهية لا مثيل لها، دورها أن تجعل من صورة الإنسان هي حالة التسامي في حد ذاتها»[1].

3) الشخصانية والخطاب الديني عن الله:

يبين التحليل السابق لبعض الطروحات الحداثوية عن علاقة مفهوم «الشخص» بمفهوم «العلاقة» أنه يتوجب على الخطاب اللاهوتي أن يتجنب خطرين: خطر التبني غير المشروط لخطاب أنطولوجي مفرط الوجودية عن شرط الوجود وأشكاله، وخطر التمسك بخطاب أنطولوجي مثالي تجريدي عن الكينونة وماهية الذات بمعزل عن وجودها. يحتاج الفكر الديني إلى أن يطور خطاباً لاهوتياً يتحدّث عن كيان الله في ذاته بأنه «ذاك الذي يتسامى فوق تجليات الخبرة وأنماط الحياة المتجلية في فضاءات الثقافة، وذاك الذي يكشف قدرة على تجاوز تلك التجليات والأنماط وفضاءات الثقافة»[2]. يمكن على قاعدة هذا الخطاب الأنطولوجي أن نمايز بين الشخصانية والعلاقاتية في عقيدة الله، حيث لا يسمح تفسير مفهوم «شخص» المؤسس على طبيعة الله بأيّ اختزالٍ للكينونة، وجعلها مجرد أفعال وحراكات، وحيث لا يسمح أيضاً بتجريد العلاقاتية وإغماض معناها بتحويلها إلى مجرد تعبير عن حالة وعيٍ جوانيٍّ انغلاقي للذات، أو حالة تحقيق ذات منغلقة على ذاتها.

(1) المصدر نفسه، ص167.

(2) Schrage, The Self after Postmodernity, pp. 138-139.

لا يكفي أن نتحدّث عن طبيعة الله الشخصانية غير المحدودة من خلال ربط لامحدودية الله بوحدانيته حصراً. يجب أن نوسّع آفاق هذا الخطاب الميتافيزيقي لتشتمل على طرح ديني عن كينونة الله الشخصانية الثالوثية. يضيّع العديد من لاهوتيي الحداثة، سواء احتفظوا بمفهومي الذات الفاعلة والفردية في تفسير للشخصانية أم تخلوا عنهما، لاهوتاً مهماً جداً عن الشخصانية؛ لأنهم لا يأخذون في الاعتبار بُعد «الأقانيم الثلاثة» الجامع لمطلقية الله الدالة على الفرادة مثلما يأخذون في الاعتبار حياة الله العلاقاتية. أفضل مصطلح للحديث عن حالة «اللامحدودية-في-تمييز الذات» في الخطابين الديني والميتافيزيقي هو مصطلح «شخص»؛ لأنَّ هذا المصطلح لا يمكن له أن يستنزف الله بشكل كلي أو اختزالي. يعلّمنا تاريخ الكنيسة الفكري وخلفية لاهوتها الاعترافي المتصلة بعقيدة الثالوث أنَّ مصطلح «شخص» لا يعني تواصلية وتعرُّفاً فحسب، بل يدلّ أيضاً على الدهشة والاعتراف والإعلان والتسبيح التي تقرُّ صراحة بسرّ الله العظيم السامي. آمن آباء الكنيسة، منذ نشوء الفكر المسيحي عن الله، بأنَّ محدودية مصطلح «شخص» التعريفية في إطار عقيدة الله ليست عائقاً؛ بل هي شرط ضروري يجنّب اللاهوتيين تحويل أيّ خطاب ديني عن شركة الله مع الإنسان إلى الله في ذاته. كان الانطلاق من عجز مصطلح «شخص» عن استنزاف واختزال الله إلى تعريف محدد من أهم صفات منهجية اللاهوتيين الأوائل، التي ساعدتهم على عدم الوقوع في فخّ تحويل الله إلى ثلاثة آلهة، ومنعتهم من تبني تعريف كلمة «الشخص» كفرد محدد مستقل ومنغلق على ذاته. استخدم الآباء مصطلح «شخص» كمصطلح وقائي دوره أن يبين أنَّ شخصانية الله تتجاوز أيّ تعريف جامد، وأنها في الجوهر إعلان لغوي صريح عن ماورائية الله وتعاليه.

يشكّل كلّ من التقليد الآبائي عن مفهوم الشخص المذكور في الأعلى مع الطرح الأنطولوجي عن علاقة متوازنة بين الكينونة والوجود، الذي نقرؤه في خطابات ميتافيزيقية حداثوية، مبرراً قوياً للإبقاء على مصطلح «شخص» في

الخطاب اللاهوتي، سواء أكان هذا مرضياً للخطابات المعرفية العلمانية الأخرى أم لا. وهما يدحضان معاً مسوغات الطرح البديل الداعي إلى استبدال مصطلح «شخص» بتشديدٍ على مصطلح «العلاقة» بحجة حماية الخطاب الديني عن كينونة الله من طروحات حداثوية مضادة تؤكد مركزية الفردية والذاتوية الانغلاقية. تفريق خطاب عقيدة الله الديني بين الأقانيم الإلهية الثلاثة وبين أفعالها وحراكاتها العلاقاتية، وعدم المماهاة بينهما، يمثل مخرجاً فكرياً مهماً كان يمكن للاهوت أن يقدمه لفكر الحداثة الفلسفي لو شاء. مثل هذا الطرح اللاهوتي هو الكفيل بفتح إدراك الإنسان لشخصانيته ولذاته على آفاق معرفية جديدة تعجز أفكاره الحداثوية الفلسفية عن معنى الحياة العلاقاتية عن فتحها أمامه.

يكفي إدراك هذا ليبين أنَّ اللاهوت لا يمكنه أن يدعم، دون تحفّظات ومحاذير، الادعاءات الفلسفية المنادية بموت فكرة «الذات الفاعلة»، أو المؤكدة انتفاءَ جدوى وقيمة فكرة «الذات»، ولا يمكنه أن يُسقِط، بشكل أعمى وانصياعي، خلاصاتِ هذه الطروحات الفلسفية على التفكير اللاهوتي حول ذات الله الفاعلة في ذاتها. يذكرنا جون وبستر مصيباً بأنَّ حرص اللاهوت في الموقف الذي يتخذه حيال ما يعلنه سواه من خطابات معرفية ضروري جداً لأنَّ «ما يسعى اللاهوت وراءه، حين يتأمل في تاريخ الله، هو تأسيس الله لإنسانية الإنسان على صورته»[1]، وليس تبنّي حالة الإنسان المعاصرة كما هي، وإسقاطها على ذات الله الأزلية. بكلام آخر، يختلف الفهم الديني لشخصانية الذات الفاعلة عن الفهم الحداثوي الفلسفي الرافض فكرةَ شخصانية المطلّق المفارق في أنَّ الدين ينظر إلى الله ذاتاً فاعلة علاقاتية تعرّفها الشخصانية، التي تكشّفت في حضور الله التاريخي؛ تلك الشخصانية المفتوحة على الآخر والمتواصلة معه، وليس المجردة والمنغلقة على ذاتها،

---

(1) J. Webster, "Barth and Postmodern Theology: A Fruitful Confrontation?", p. 66.

الديناميكية وليس الاستاتيكية. في ضوء هذه الشخصانية المكشوفة في التاريخ بالذات يمكن أن ندرك إصرار الخطاب اللاهوتي على أنَّ التفريق بين «شخص» و«علاقة» لا يصيب فكرة الشخصانية بمقتل؛ بل يؤدّي دور الوعد الذي تجعل شخصانيّة الله الثالوث من أمر تحقيقه للإنسان ممكناً. إنّه ذاك الوعد بأنَّ الإنسان سيصير يوماً كائناً علاقاتياً حقاً، وسيتمتع بشخصانيّة تكمن في شركته مع الآخرين بقدر ما ستكمن في تساميه وراء وجوده المنكسر والخاطي في الحاضر.

خلط «شخص» بـ: «علاقة» ومزجهما معاً ليس المشكلة المحورية في كتابات لاهوتيي الحداثة، فهؤلاء ينشغلون بتنزيه الله عن الشخصانية، ظانين أنّهم بهذا يحمون الجوهر الإلهي من الفرديّة والذاتوية الانغلاقية. مثل هذا الخلط بين الشخص والعلاقة هو الصفة الطاغية على الطروحات الثالوثية عند لاهوتيي ما بعد الحداثة، الذين، بدل أن يعيدوا تقويم لاهوت الشخصانية من منطلق الموازاة بين الكينونة والوجود وبين الشخص والعلاقة، يسيرون بخطأي خلط الشخص بالعلاقة والكينونة بالوجود إلى مداهما الإشكالي الأقصى. أتجه الآن نحو النظر في اللاهوت الإشكالي ما بعد الحداثوي الناتج عن هذا الخلط.



الفصل الثاني

من «شخص» إلى «حِراك»

اللاهوت والإنكار ما بعد الحداثوي لمفهوم الذات الفردية

I- مفهوما «شخص» و«علاقة» في فكر ما بعد الحداثة:

في القرن التاسع عشر، زعزع فريدريك نيتشه (F. Nietzsche) الفكر الميتافيزيقي الفلسفي والديني اللاهوتي بإعلانه عن موت الله. نزل نبيّه المدعو زرادشت من كهف تنسّكه الجبلي، وانحدر إلى العالم كي ينشر حقيقة غيّرته في العمق أثناء تأملاته وحيداً. يكشف زرادشت للبشر المولَع بهم جداً أنَّ «الله ميت»، وأنَّ على الإنسان، الذي يتعرّف إلى ذاته بوساطة العلاقة مع هذا الله، أن يدرك هزيمته وزيف اعتقاداته. في الماضي كان أولئك المؤمنون بهذا الله، والذين يحتقرون العالم، وينظرون إليه بازدراء، يَعدّون التجديف على الله شرَّ أنواع التجديف. أمّا الآن -كما يؤكد زرادشت- فإنَّ هذا الله قد مات، وبموته توفيَ أيضاً أنصاره الاحتقاريون الذين يزدرون العالم باسمه[1]. على الإنسان أن يحرّر نفسه الآن من سلطان هذا الله، وأن يصرخ «أنا

---

(1) F. Nietzsche, Thus Spoke Zarathustra, R.J. Hollingdale (trans), (London: Penguin Group, 1969), p. 42.

وحيد»، ويتحول إلى خالق نفسه وإلهها[1]. مات الله و«الآن نحن نتوق إلى حياة التفوق عوضاً عنه»[2].

شكّلت صرخة نيتشه «الله ميت» صرخة قوية تدعو إلى تجديد فهمنا للذات البشرية ولحالة الوجود. ما قاد نيتشه إلى إعلان موت الله كان قناعته بالإنكار الديني لتوق الإنسان العارم إلى القوة، الذي يتمثل كلياً قي حديثه عن الخطاب اللاهوتي، الذي يقدم إلهاً تقمع سيادته توق الإنسان هذا. كما أنَّ نيتشه يُحَمِّل الإنسانَ الديني الغربي الحداثوي مسؤولية الكذبة الداعية إلى خلق طموح بشري يدعو الإنسان لبلوغ مستوى متقدم أقوى بوساطة اتكاله على هذا الله، وخضوعه له[3]. وبما أنَّ هذا التطور الحداثوي الوهمي يرتبط بقوة بخطاب الإيمان الديني الرسمي، فإنَّ على الدين بالذات، في رأي نيتشه، أن يُسمّى «دين الشفقة أو الازدراء»، ذاك الدين الذي «يقف على تضاد مع كلّ شغفٍ أرضيٍّ يضاعف من طاقة الشعور بالحياة»[4]. يمثل اللاهوتيون، بالنسبة إلى نيتشه، أسوأ أعداء الإنسان الحرّ؛ لأنهم يخترعون مسبّبات خيالية تسيطر على حياة البشر؛ تلك المسببات الوهمية لا تتمثّل فقط في مفاهيم «الله» و«الروح» و«الإرادة الحرة»؛ بل إنَّ مفاهيم أخرى يقول بها الدين مثل «الأنا» و«النفس» هي أيضاً مفاهيم زائفة مضللة تزرع في عقولنا الوهم. وعندما نجمع تلك المفاهيم المضللة معاً، جلُّ ما نحصل عليه هو تفاعل مرئيّ بين إله وهمي نتخيله في عقولنا، وتاريخ طبيعي مركزي - بشري لا يقلّ وهميّة وتضليلاً[5]. يشير نيتشه في كتابه (**شفق الأصنام**) إلى هذا الخطاب المركزي - البشري الحداثوي عن لقاء الله بالتاريخ الطبيعي من

---

(1) المصدر نفسه، ص89-90.

(2) المصدر نفسه، ص297.

(3) Nietzsche, The Anti-Christ, H.L. Menchen (trans), (California: The Noontide Press, 1980), Sec.4, p. 44.

(4) المصدر نفسه، ق. 7، ص47-49.

(5) المصدر انفسه، ق. 15، ص61-62.

خلال نقاشه بأنَّ «الذات»، كما فهمتها الفلسفة الغربية، ما هي إلا شيء ميت في الواقع. يقول نيتشه بلا مواربة: «فيما يتعلق بالأنا، لقد باتت أسطورية وخيالية ومجرد تلاعب بالألفاظ: لقد خرجت تماماً وكلياً من حقل الفكر والشعور والإرادة»[1].

يعتقد ستانلي غرنز (S. Grenz) أنَّ نيتشه يمهّد بإعلانه هذا للقول بهباء وبطلان وجود أيّ ذات فاعلة جوهرياً؛ فالذات إما اختُزِلَت عنده إلى مجموعة خبراتٍ وأفعال، وإما «تحللت إلى عدم»[2]. يلخّص تعليق غرنز في الواقع موقفاً فلسفياً مهيمناً في النصف الثاني من القرن العشرين وصل الأمر بأتباعه، أمثال ميشيل فوكو (M. Foucault) مثلاً، إلى تفكيكٍ منظَّمٍ لتاريخ المعرفة برمّته انطلاقاً من ادعاءات نيتشه بزيف الذات. يسعى ميشيل فوكو، على سبيل المثال، إلى تفكيك نظرية المعنى المرجعي أو المقياسي الأحادية، التي تسيطر على العلوم كافةً، ولاسيما حقل الدراسات التاريخية. وهو يحقّق هذا التفكيك بالاعتماد على خطابٍ دفاعيٍّ عن ضرورة الانتقال في دراسة التاريخ من هرمينوطيقا تاريخانية أكبرية (macro) إلى هرمينوطيقا تاريخانية أصغرية (micro)[3]. يكتشف فوكو هرمينوطيقا تفكيكية وتجزيئية مماثلة في تشديد

---

(1) Nietzsche, The Twilight of Idols, in The Complete Works of Friedrick Nietzsche, Anthony M. Loudovici (trans.,), Oscar Levy (ed.,), (London: George Allen and Unwin, 1909-11/ New York: Russell and Russell, 1964), 16: 36.

(2) Stanley J. Grenz, The Social God and the Relational Self: A Trinitarian Theology of the Imago Dei, (Louisville and London: Westminster/ John Knox Press, 2001), pp. 123-125.

يشير غرنز في معرض حديثه إلى دراسة:

Robert C. Solomon, Continental Philosophy since 1750: The Rise and Fall of the Self, in A History of Western Philosophy, (Oxford: Oxford University Press, 1988), Vol. 7, p. 126.

(3) M. Foucault, The Archeology of Knowledge and the Discourse on Language, A.M. Sheridan Smith (Trans.,), (New York: Pantheon Books, 1971), p. 3.

«تحت سطح تاريخ الحكومات والحروب والمجاعات المتبدل بسرعة تربض، كما يبدو، تواريخ ثابتة أخرى: تاريخ المسالك البحرية، تاريخ نبتة الذرة، أو تاريخ =

التحليل التاريخي، الذي تجريه العلوم الأخرى، على ظاهرة «القطيعة» وعلى «حدث المقاطعة»، ويقوم شخصياً بتفكيك هذا التحليل في ذاته[1]. ما يهمني من مشروع فوكو في دراستي هذه أنَّ هذا الأخير يقرأ التبدلات التي طرأت على تاريخ تفسير مفهومي الذات والذات الفاعلة من زاوية الافتراض نفسه القائل بضرورة تفكيك كلّ أشكال تفسير «الأنا» أو «الذات الفاعلة» المتحدة والمتماسكة والمرجعية. وهو يؤسّس ادعاءه بموت الذات، أو بموت «الذات الفاعلة» بشكل أكثر دقّة، على ادعاء نيتشه بموت الله وهجومه الكاسح على ما يَعدّه نيتشه محاولة أسطرة «الأنا» دينياً. وهو يستثمر بقوة في قناعة نيتشه بأنَّ مفاهيم مثل «ذات» و«أنا» هي منتوجات خيالية نشأت من الاعتقاد بوجود آخر محدّد لا يقلّ خيالية وذاتوية مطلقة بغية دعم نقاشه (فوكو) بأنَّ تعريف فكر الحداثة للإنسان ذاتاً مفردة منغلقة على ذاتها، وواعية لذاتها تماماً، ما هو إلا أسطورة. يشدّد فوكو على ادّعاء موت الذات في سياق هجومه الأساسي على المدرسة البنيوية بأن يأخذ نقد نيتشه إلى نهاياته العدمية القصوى، ممهداً بهذا الطريق لتحويل التفسير ما بعد الحداثوي لمفهوم الشخصانية إلى مفهومٍ يدلّ فقط على نوعٍ من البنى اللغوية الصرفة (structure)[2].

يناقش فوكو، بشكل رئيس، أنَّ الإنسان بالطبيعة مركَّب في الوقت عينه من صفات وخصائص تجريبية (empirical)، وافتراضية مجردة

= منجم الذهب، تاريخ الجفاف والري، تاريخ توزيع مواسم الذرة والبذار، تاريخ التوازن الذي يصنعه البشر بين الوفرة والجوع».

(1) المصدر نفسه، ص4.

(2) يستخدم إدوارد سعيد هذا المصطلح في معرض وصفه للإنسان بأنّه «عمومية العلاقات بين تلك المفردات والأفكار التي ندعوها إنسية»:

E. Said, Beginnings: Intention and Method, (New York: Basic Books, 1875), p. 286.

يَعدُّ سعيد هذه النظرة إلى الإنسان مؤشراً إلى أنتربولوجيا بنيوية. ولا يختلف سعيد عن وجهة نظر فوكو حيالها، على الرغم من نقد فوكو للبنيوية؛ إذ ينظر كلاهما إلى الذات مجموعة علاقات.

(transcendental). يجعل هذا من الإنسان «منفتحاً دوماً، غير محدودٍ إطلاقاً، إلا أنّه مقيَّد ويمكن تجاوزه أيضاً»[1]. تعفي هذه الطبيعة الإنسان من أيّ شكلٍ قسريٍّ من أشكال الفهم والمعرفة، أو من الأحكام التصنيفية المسبقة الصنع. ليس مسموحاً، بعد الآن، أن يسوِّق أحد لاحتمالات تفسير ومعرفة استاتيكية ضيّقة عن ماهيّة الإنسان، وكيف يمكن للكائن البشري أن يكون ما يكون. هناك، الآن، إدراك لإمكانيّة سوء فهم قويّة لماهيّة الإنسان وللكيفية التي يكون عليها ما يكون. هناك، كما يحاجج فوكو، «إدراك للفضاء الكلي الخاص بالعديد من الخبرات غير المأخوذة بالحسبان، والتي لا يدرك فيها الإنسان ذاته»[2]. يدّعي فوكو، بكلمات أخرى، أنّه بدل أن ننفي التفكير العقلي برمّته، حان الوقت الذي يبيّن فيه الفكر (cogito) الجديد أنَّ مصطلح «أنا أفكر» لا «يعطي حقيقة جامدة ومثبتة حتماً عن من أكون»[3].

يدعو فكر ما بعد الحداثة، إذاً، إلى إيجاد منطق ذي قيمة في كلّ ما رفضَ فكر الحداثة أن يلحظ ما يستحقّ التأمل فيه والتوقّف عنده. على سبيل المثال، يدّعي فكر ما بعد الحداثة أنتربولوجياً أنَّ ما تفكّر فيه الذات لا يشير فحسب إلى ما تعرفه هذه الذات؛ بل أيضاً إلى ما تجهل أنه يمكن التعرّف إليه. إنّه يشير إلى ما لا تَعدّه الذات تعريفاً لفكرة «أنا كائن». في إطار هذا النمط من أنماط فهم الذات وتفسير «أنا كائن»، لا مكان لنفرض على العارف فهماً محدداً لكينونة الذات؛ بل إنَّ كل تفاسير الكينونة المتوافرة مشكوك في أمرها، وهي عرضة جدياً للتساؤل والتشكيك، هذا إن لم نقل إنّها وهمية ومضللة[4]. يقول فوكو، انطلاقاً من هذه القناعة، إنَّ الأنتربولوجيا الحداثوية، التي تشكلت بطريقة استعبادية وعنصرية تامة، انطلقت من فهم

(1) M. Foucault, The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences, (London & New York: Routledge Classics, 2002), p. 351.

(2) المصدر نفسه، ص352.

(3) المصدر نفسه، ص355.

(4) المصدر نفسه، ص354.

استاتيكي للعقل وللذات العاقلة، هي واحد من القيم الفكرية المسيئة، التي يجب أن نحرّر الإنسان منها. يجب أن ندحض، بلا تحفظ، الأسطورة الكولونيالية التي تقول بوجود كينونة إنسانية معيّنة تتمتع بالسيطرة والتعالي، وتكمن في قدرات جنس بشري معين العقلية والعلمية، وأنه يجب أن نتخلص منها بعد أن كشف لنا التاريخ والتحليل التاريخي للوجود البشري مدى محدودية كلّ أعراق الجنس البشري، ومدى اشتراكها جميعاً بوجوه الضعف والنواقص نفسها دون أي تفريق[1].

بعد أن يؤسّس فوكو مبادئياً وتفكيكياً لقوله بموت فكرة الذات الفاعلة المفردة السامية العقلانية، يبدأ ببنيان طرحٍ معرفي بديلٍ قوامه إعطاء الأفضلية لفكرتي «الآخر» و«الخصوصية»، مهمشاً، بما لا يدع مجالاً للشك، فكرتي «الجمعية» و«التماثل». يريد فوكو من هذا البديل أن يبين أنَّ الإنسان لم يعد، بعد الآن، يمثّل الإشكالية الأقدم والأكثر ديمومة في تاريخ المعرفة البشرية. «الإنسان» كفكرة وكمفهوم ما هو إلا اختراع معاصر فرضته مرحلة الحداثة على تاريخ الفكر، وهو الآن «اختراع بلغ نهاية مدة صلاحيته»[2]. تشهد نهاية مدة صلاحية فكرة «الإنسان» الحداثوية تحقّقها في عملية التدمير المنظمة، التي باتت تتعرّض لها الأنتربولوجيا الحداثوية في عمق أسسها ومقوماتها. هذا بالضبط ما كان نيتشه يفعله في خطابه المعرفي في رأي فوكو؛ إذ إنَّ تأثير نيتشه الأقوى في الفكر المعاصر تمثَّل في أخباره السارة المتعلقة بالكائن البشري المتفوّق على ذاته (superman)، والذي بتفوّقه على ذاته يكسر حدود فكرة الإنسان الحداثوية المميتة. يكمن سرّ الدور الذي أدّاه خبر نيتشه السار في تدمير أنتربولوجيا الحداثة -يتابع فوكو- في إدراك نيتشه أنَّ وعظ نبيه زرادشت عن السوبرمان يعلن «الموت الوشيك للإنسان» بحسب تعريف الحداثة له

(1) المصدر نفسه، ص371-373.

(2) المصدر نفسه، ص386-387. وانظر كذلك:

Grenz, The Social God and the Relational Self, pp. 130-133 ff.

بالذات[1]. يختم فوكو نقاشه هذا بالقول: «يمكن للمرء أن يراهن بالتأكيد على أنَّ الإنسان سوف ينمحي كأنه وجه في الرمل على حافة شاطئ البحر»[2].

حظيت أطروحة فوكو التفكيكية بدعم العديد من الفلاسفة المعاصرين المهمين أمثال: جاك دريدا (J. Derrida) مثلاً، الذي يسير بأطروحة فوكو قدماً، ويدّعي، بالاعتماد عليها، أنَّ نهاية الإنسان كـ: «ذات فاعلة» بالمطلق، وليس كـ: «ذات» فحسب كما فهمتها الحداثة، قد سبق أن أعلنها الخطاب الميتافيزيقي الفلسفي المهتم بتفسير حقيقة البشر[3]. لا ينبغي على سؤال المعنى أو الحقيقة، بحسب دريدا، أن يتأرَّضَ بعد الآن في عملية تفكيرٍ مجردة بفكرة الكينونة، ولا يجب أن يقبل الادعاء الميتافيزيقي القائل بوجود كينونة مرجعية أو قبلية قائمة بذاتها اسمها الإنسانية المثالية. يتبنى دريدا بدوره فكرة السوبرمان من نيتشه، ويرى فيها تعويضاً معرفياً بديلاً للطرح الميتافيزيقي الحداثوي المثالي عن ماهية الإنسانية، ومن ثَمَّ يسير بفطرة نيتشه تلك بشكل حاسم في اتجاه ما هو أبعد من السؤال الميتافيزيقي الفلسفي الكلاسيكي عن الإنسان، متناسياً كلياً، وعن عمد وقناعة، فكرة الكينونة، أو ماهيّة الذات، وأي فكرة «ذات فاعلة» ترتبط بها[4].

يمثّل هذا الانتقال من النظر إلى الأنا والذات الفاعلة إلى النظر إلى بنية الإطار العلاقاتي الذي توجد فيه أيّ حقيقة، إطاراً ثنائيّ البعد، فلسفياً

---

(1) Foucault, The Order of Things, p. 373.

(2) المصدر نفسه، ص422.

(3) J. Derrida, "The End of Man" in Margins of Philosophy, Alan Bass (trans), (Sussex: The Harvester Press, ltd. 1982), p. 121.

(4) المصدر نفسه، ص135-136. مع أنه يمكن للمرء أن يناقش بأنَّ كلاً من دريدا وفوكو يرفض وصف نفسه بما بعد حداثوي، إلا أنني أساند ديفيد ويست (D. West) في اعتقاده أنَّ كلاً من فوكو ودريدا «يقدم النقطة المدخلية الأكثر مباشرة عن نمط التفكير ما بعد الحداثوي»:

D. West, AN Introduction to Continental Philosophy, (Cambridge: Polity Press, 1982), p. 191.

ولاهوتياً. ومع أنَّ اهتمامي الرئيس ينصبُّ على البعد اللاهوتي، من الضروري أن أضع التشديد اللاهوتي ما بعد الحداثوي على العلاقاتيّة في سياقه الفلسفي الأوسع؛ فأتطرق -وإن باختصار- إلى مبدأ «التشارك المتبادل» (mutual participation) في الخطاب الإبستمولوجي ما بعد الحداثوي الفلسفي العام.

1) مبدأ «التشارك المتبادل» الفلسفي العام:

بعد أن سيطرت مفاهيم «الفردية» و«الذات الفاعلة المنغلقة على ذاتها» لفترة طويلة كمفاتيح هرمينوطيقية أساسية في فكر الحداثة، تشكّل حالة ما بعد الحداثة علامة بداية عصر الانتصار الديني والفلسفي لمفاهيم «العلاقة» و«التواصل مع آخر». يشكّل هذا التسويق لمفاهيم العلاقاتية والتواصل علامة تحول أنتربولوجي ثقافي مهم من الالتفات إلى الذات الفاعلة نحو رفضٍ نقديٍ واضحٍ لها، وإعلان موت الذات حتى في أكمل تمثلاتها العلوية. بات الهمّ المعرفي اليوم يدور حول أسئلة مثل: هل هناك حقاً ذات مكتفية بذاتها وكلية الفردية، وهل افتراض مثل هذه الذات مقبول وممكن حتى افتراضياً؟ هذا هو إحدى علامات الرفض ما بعد الحداثوي لأيّ اعتبار مقياسيّ مرجعيّ للذات يرى فيها حقيقة يمكن تعريفها موضوعياً والإحاطة بها عقلياً. ما هذا الرفض إلا نوع من الهجوم المضاد على التعميمات المثالية والسرديات القبلية (metanarratives) الخاصة بفكرة الشخصانية في فكر الحداثة. يمكن القول: إنَّ ما بعد الحداثة ما هو في الواقع إلا تشديد لا يقلّ تطرفاً عن تفسيرات جديدة معينة للشخصانية تقبل أن يتعرّف الإنسان، خلافاً للفردية والانغلاق على الذات، إلى نفسه فقط في العلاقة مع الآخرين[1]. تعني «ذات»

(1) M. Pearse, "Problem? What Problem? Personhood, Late Modern/Postmodern Rootlessness and Contemporary Identity Crises", p. 9.

يعكس هذا صواب أننا «نماثل ببساطة بين تداعيات غير مرغوب فيها لسيرورات تاريخية معينة، ولا نهاجم جذور تلك السيرورات في حد ذاتها».

و«شخص» في الخطاب الفلسفي المعاصر «علاقاتية» محضة وحزمة من الأفعال التواصلية في المطلق؛ تعني أنَّ الذات ما هي إلا مجموعة من الحراكات العلاقاتية في طبيعتها، ومن ألفها إلى يائها.

يشير تيد بيترز (T. Peters) إلى هذا الشغف الفلسفي ما بعد الحداثوي بالعلاقاتية قبل أن يتبنى شخصياً الشغف المذكور نفسه ويدافع عنه، قائلاً: إنّه ردّ فعلٍ محمود ضد الطبيعة التجزيئية للمفاهيم الحداثوية الكلاسيكية، مثل «فردية» و«موضوعية». وهو لاهوتياً يؤكد أنّ الاهتمام الفلسفي الجديد بالعلاقاتية اهتمام ذو قيمة عليا للخطاب الديني؛ لأنه يردّ على الأصوات، التي بدأت تتصاعد من أنحاء عديدة من العالم ضدّ الحداثة، وتقول: «يكفي هذا التشظي، فلنعِد العالم إلى بعضه البعض من جديد»[1]. بات العالم اليوم يؤكد -يتابع بيترز- أنَّ أكثر المبادئ الفلسفية أهميةً هو المبدأ القائل: إنَّ «كل شيءٍ مرتبطٌ ببعضه»[2]. يصف بيترز هذا التفسير الفلسفي الأنتربولوجي الجديد بالقول:

انقضى نموذج الفرد المتسلط، الذي يعرِّف ذاته بذاته، وزالت كذلك صورة الشخصانية كجزيرة تسبح نائية بذاتها في تضادٍّ مع المجتمع. نفهم أنفسنا اليوم بشكل أكثر تفاعلية، مدركين كيف يتفاعل حتى وعينا الداخلي مع تأثيرات مهمة تحيط بنا[3].

بدوره، يصف كلفن شراغ بدقة تأثير الرفض الفلسفي ما بعد الحداثوي للتوجهات الحداثوية التنزيلية والتوحيدية المتعلقة بالخبرة البشرية، وبمعنى الذات عندما يقول:

لقد تمّت الإطاحة بالتساؤلات حول تعريف الذات، ووحدانية الوعي،

---

(1) Ted Peters, God the World's Future: Systematic Theology for a New Era, 2nd ed., (Minneapolis: Fortress Press, 2000), p. 17.

(2) المصدر نفسه، ص18.

(3) Peters, God as Trinity Relationality and Temporality in Divine Life), Louisville: Westminster/John Knox Press, 1993), p. 15.

ومركَزَة الأفعال وتوجيهها نحو هدفٍ معين في مرحلة مابعد - نفي الذات الفاعلة. حتى وإن عجز المرء عن التخلص تماماً من مفردات «الذات» و«الذات الفاعلة» و«العقل الصرف»، فإنَّ جلَّ ما يمكن تأكيده بها أنَّ الذات ما هي إلا حالة تعددية وتنوعيّة واختلاف وتكوُّن مستمر يفتقر إلى أصلٍ محدّد أو مآلٍ معين. هذه هي تجليات ما بعد الحداثة حول الأمور المتعلقة بالذات الفاعلة كذات وكعقل[1].

يحضر الرفض الفلسفي لمفهوم الذات الحداثوي والتشديد البديل على الخبرات العلاقاتية أيضاً في حالة الرفض الشديد العامّة لمفهوم الذاتوية الحداثوي، التي يقدّمها ديريك بارفت (D. Parfit)، الذي يدعو إلى الاستعاضة عن الحديث عن الذات أو عن «الأنا» بالحديث عن حزمة من الخبرات، التي تعبر عن نفسها، وتعبر عن وجودها الخاص أو عدم وجودها. بدلاً من القول: «أنا سأموت»، يجب أن نقول، في رأي بارفت، «لن يكون هناك خبرات مستقبلية يمكن أن تكون على علاقة بأيّ شكلٍ من الأشكال مع خبرات محددة حاضرة الآن»[2]. ينطق هذا الطرح بسبب استناد ما بعد الحداثة الرافضة لمفاهيم «الذات الفاعلة» و«الشخص» إلى تفسير عملاني أفعالي (practical/functional) للماهية، التي، بحسب شراغ، «تُعرَّف بأنشطتها التواصلية، ويتمّ توجيهها نحو فهمٍ لذاتها في سيرورتها، وفي أفعالها، وفي وجودها مع آخرين، وفي اختبارها للتجاوز»[3]. تضيف سيرين جونز (S. Jones) لهذا أنَّ الدراسات المعاصرة للذات الإنسانية تبين بوضوح وبقوة أنَّ «أبعاداً مهمة للوجود اعتبرناها «طبيعية» في الماضي هي، في الواقع، عرضة للتشكيل والتحوير البشريين أكثر بكثير ممّا اعتقدنا يوماً... لهذا

(1) C. Schrage, The Self after Postmodernity, p. 8.

(2) Derek Parfit, Reasons and Persons, (Oxford: Oxford University Press, 1984), p. 281, and Colin Gunton, The Promise of trinitarian Theology, pp. 84 ff.

يصف غنتن تحليل بارفت للشخصانية بممارسة تفكيكية هائلة (ص88).

(3) Schrage, The Self after postmodernity, p. 9.

باتت صفة العلاقاتية البشرية المتجسّدة في طيف تعقيداتها واحتمالاتها الواسع أكثر روعة من قبل»[1].

لا يقتصر استبدال الذات الفاعلة بفكرة العلاقة على الافتراضات الفلسفية الناظمة لعلم الأنتربولوجيا ما بعد الحداثوي؛ بل إنّه يرسم ملامح التحول المنهجي في عملية تفسير الواقع عموماً؛ هذا التحول الذي يُشار إليه في كتابات العديد من الفلاسفة المعاصرين. لا شيء يعبّر عن هذا التحوّل الإبستمولوجي العام أكثر من نصوص الفيلسوف الألماني المعاصر يورغن هابرماس (J. Habermas). يدعو هابرماس، على امتداد كتاباته العديدة، إلى تطوير مبدأ هرمينوطيقي جديد يقوم على افتراض وجود طرفين معرفيين قائمين بذاتهما، وفاعلين متقابلين يتفاعلان معاً، وينتج عن تفاعلهما معرفة تبادلية. ويدعو إلى ترسيخ هذا المبدأ بديلاً للمبدأ الهرمينوطيقي القديم، الذي يكرِّس صورة فهمٍ أحادي الجانب وأحادي الاتجاه يفرض على موضوعات المعرفة مقاييس تفسيرية مرجعية يفرضها طرف عارف وحيد على كلّ شيءٍ آخر. يستبدل هابرماس، إذاً، نموذج «عارف-معروف» التقليدي بنموذج «عارف-عارف»[2]. يعتقد هابرماس أنَّ المفكرين السابقين جربوا احتمالات منهجية المعرفة كافةً التي تقوم على اكتشاف معنى وحقيقة الأشياء بوساطة وعيٍ عقليّ وحسي ووجودي يحمله العارف وحده ويفرضه على ما يعرف، وكأنَّ المعروف شيء جامد وميت. ولهذا، إنَّ الوقت المناسب قد حان لتطوير مبدأ جديد للفهم يتأسس على تفاعل متبادل بين طرفين يشكّل كلٌّ

(1) S. Jones and Clark M. Williamson, "What's Wrong with Us? Human Nature and Human Sin" in Essentials of Christian Theology, William C. Placher (ed.,), (Louisville & London: Westminster/John Knox Press, 2003), pp. 133-157, p. 145.
تشير جونز إلى الاعتقاد الذي يشكل دعامة رئيسة للقناعة المذكورة بقولها: «الفرد المتوحد (الطفل الذي ربته الذئاب، أو روبنسون كروزو المولود على جزيرة) لا يمكن أن يكون إنساناً كاملاً. كما أنَّ الله إله في علاقات أقانيم الثالوث، فإنَّ البشرية تتضمن العلاقاتية - مع باقي البشر ومع بيئتنا». (ص134).

(2) J. Habermas, The Philosophical Discourse of Modernity, p. 295.

منهما، في حد ذاته، عارفاً ومعروفاً في الوقت نفسه[1]. يقود فهم المعرفة على أنّها نوع من التشارك المعرفي المتبادل إلى تغيير آلية تفسير، وكيفية فهم الذات الفاعلة لذاتها، بأنَّه يجعل من العالم الخارجي، الذي تتواصل الذات العارفة معه شريكاً متفاعلاً حياً معها، وليس مجرّد كيانٍ جامدٍ ميّت تقاربه الذات عن طريق الملاحظة الموضوعيّة الصرفة، والمراقبة المحايدة[2]. لا يعود المتسامي والاختباري ولا الوعي الذاتي وما يتجاوزه، ولا إجراءات البنيان والنقد الذاتي، ولا المطلقية والنسبوية، مجرّد أقطاب متنافرة تهدّد وجود بعضها بعضٍ في مثل هذا النوع من التشارك التبادلي؛ إذ إنَّ هذ النوع من التعرُّف التشاركي يتحقق بفضل قطبيه معاً، وينأى عن أيّ مركزية أو تمركزية قطبية[3]. في ضوء هذا، يتطلّب أيّ تعرُّفٍ على أيّ شكلٍ من أشكال الوجود تواصلاً فاعلاً مع كائنات الحياة الأخرى بصورةٍ تتماشى مع هذا النموذج التشاركي المتبادل للعيش في التاريخ. يصبح جوهر الأشياء أو كينونتها كامناً في تفاعلها التاريخي مع الآخرين. لا بل إنَّ مثل هذا الجوهر يصبح نتاجَ أو صنيعةَ التشارك الزمني السياقي؛ بل واللغوي، في تفاعل تبادلي. الوجود العلاقاتي، وليس الوجود الفردي، هو الآن أساس وجود الكينونة ونشوئها، هو مصدر الجوهر، وليس مجرد وسيلة تؤدي إلى فهم هذه الكينونة في ذاتها، وكأنها كينونة موجودة أصلاً.

(1) المصدر نفسه، ص296. للاطلاع على تحليلٍ مفصّلٍ لمبدأ التشارك المتبادل الهابرمسي، ولمفهوم هابرمس عن الفعل التواصلي، انظر:
J. Habermas, "Remarks on the Concept of Communicative Action" in Social Action, G. Seebass & R. Tuomela (ed.,), (Boston: Dordrecht, 1985), pp. 151-178; Habermas, The Theory of Communicative Action, Thomas McCarthy (trans.,), (Cambridge: Polity Press, 1987).

(2) Habermas, The Philosophical Discourse of Modernity, p. 296.
«تقف الأنا وسط علاقة متبادلة الشخصانية تسمح لها أن تتواصل مع ذاتها كمشاركٍ في تفاعلٍ من وجهة نظر آخر. لا شك في أنَّ هذا التأمل، الذي يجري من زاوية المشارِك، ينسلُّ بعيداً عن أيّ وقوعٍ تحت رحمة أيّ انعكاسٍ موضوعيٍ من جانب المراقب».

(3) المصدر السابق نفسه، ص299-301.

إنَّ الاعتماد على هذا المبدأ الهرمينوطيقي العلاقاتي، كما يرى هابرماس، مهمّ للسير بالفكر الفلسفي بعيداً عن أفخاخ العقلانية المثالية المتمركزة حول الذات الفاعلة. لا بل الأهم من ذلك، باعتقاد هابرماس، أنَّ تحقيق هذا كفيل بإيصال المشروع الحداثوي إلى كماله بدل أن يستبدله بمشروع آخر؛ أي أنّه يستعيض، بشكل أكثر تحديداً، عن الإيمان الحداثوي بالعقل الكلي (هيغل) بإيمان آخر لا يقلّ حداثوية بأنَّ العقل لا يوجد ولا يتمتع بالقيمة إلا بفضل وجود عقلٍ آخر[1]. لا تعني فكرة الاكتمال هنا الخضوع إلى جدلية «الشمول-الاستثناء» نفسها المنضوية على تناقض ظاهري، والتي تدور حول تفكيك فكرة الذات ونفيها (الأمر الذي يعتقد هابرماس أنَّ هايدغر وفوكو يفعلانه)[2]؛ بل إنّها تعني إعادة تفسير العلاقة بين الذات والواقع على قاعدة ادّعاءاتٍ حداثوية أخرى لم تحظَ بعد بالاهتمام العادل؛ أي الادعاءات التي تقول: إنَّ العقل لا يوجد إلا في تواصلٍ ومشاركة. النقطة هنا هي أنَّ دواء مرض مركَزَة (centralization) الذات الفاعلة الحداثوي موجود في صندوق الإسعافات الأولية الحداثوي عينه. لهذا، يمكننا، بفضل مبدأ «التشارك المتبادل»، أن نبيّن أنَّ ممايزة إيمانويل كانط بين كلٍّ من العقل المحض والعقل العملي والحكم العقلي ليست بالممايزة الخاطئة طالما أنها تبغي الإشارة إلى تمايز بين أشكال المعرفة الثلاثة المذكورة. إلا أنَّ الممايزة الكانطية تحتاج إلى بلورة وتشذيبٍ وتكميلٍ

---

(1) المصدر نفسه، ص305. يكتشف هابرماس آثار هذا الإيمان في كتابات مفكرين مابعد - هيغليين النقدية لهيغل، أمثال: كارل ماركس، ونيتشه، وبوهمه (Bohme)، وسواهم.

(2) المصدر نفسه، ص308-309. «يريد هايدغر وفوكو، سواء بتفكيرٍ تأملي أم جنيالوجي، أن يبدأا بخطابٍ خاصٍّ يدّعي العمل خارج أفق العقل دون أن يكون لاعلاقاتياً كلياً. لا شك في أنَّ هذا يبدّل من حالة التناقض الظاهر» (ص308)؛ إذ إنه لا يلبث أن يَعدّ ما يقع خارج العقل تمرأياً زمنياً. لهذا، يظل العقل «مقيداً بافتراضات فلسفة الذات الفاعلة التي يريد العقل أن يتحرر منها» (ص309).

من خلال ربط تلك الأشكال المعرفية الثلاثة بعضها ببعض تبادلياً، حيث نحظى بتشاركية وتواصل متبادل عوضاً عن الجدلية والتضارب.

يشارك العديد من الفلاسفة هابرماس في اهتمامه بمبدأ التشاركية المتبادلة، وهم يشاطرونه قناعته بأنَّ هذا المبدأ كفيل بمعاونتهم على ربط النظري بالعملي، مستوعبين بذلك -كما قال هابرمس نفسه مرةً- طبيعة التفكير الفلسفي الأصيل وحافظيه من «أوهام الاستقلالية، فاتحين أعينه على طيفٍ واسعٍ من طروحات قيمية تتجاوز حدود اليقينيات»[1]. في كتابه **(أشخاص في علاقة)**، يتبع جون مكموري (J. Macmurray) مبدأ هابرماس، ويناقش أنَّ أحد أوجه الخلل في الفلسفة الحداثوية يكمن في النظر إلى الإنسان كأنه «أنا» متمحورة حول ذاتها، وليس كأنه كائن شخصاني. يكشف مكموري أنه في سياق البحث الذي أجراه، أثناء إعداد كتابه المذكور، اكتشف أنه في الفلسفة الحداثوية:

تمثّل الذات المفكّرة في ذاتها (الذات كذات فاعلة) عاملاً لإنكار الذات؛ إذ نعزل أنفسنا في عملية التفكير بلا علاقات ديناميكيّة مع الآخرين. ننسحب إلى باطن أنفسنا العقلي، متلبسين دور المراقب، وليس المشارك. نصبح إذاً خارج حدود التواصل مع العالم. وكي نتواصل معه ننتج رؤية ذهنية؛ لأنَّ التواصل مع الآخر ليس أكثر من تواصلٍ مُتخيَّل؛ ولأنَّ النشاط الواقعي ما هو إلا فعل في المخيلة[2].

ضدّ هذه الرؤية العقلية الصرفة التمركزية للذات البشرية حول نشاطها العقلي المحض (والتي يدعمها عادةً في فكر الحداثة تفسيرٌ لـ: «الأنا» على أنها مجرد عقل مفكرٍ، وليس عنصراً فاعلاً) يدعو مكموري إلى النظر إلى الذات على أنها «عنصر شخصاني»، ومن ثَمَّ يضع نُصب عينيه مهمّة إظهار أنَّ

(1) Habermas, Postmetaphysical Thinking, p. 9.

(2) J. Macmurray, Persons in Relation, (London: Faber and Faber, ltd. 1961), p. 16.

الوجود كذات يتطلّب من تلك الذات أن تكون علاقاتية، وليس مجرد ذات مراقبة. الوجود، في حد ذاته، غير ممكنٍ دون علاقة شخصانية مع شخص آخر. وبما أنَّ معرفة الوجود ممكنة فقط من خلال المشاركة بالوجود، فإنّه لا يمكن معرفة الذات الموجودة إلا من خلال الوجود في علاقة شخصانية مع آخر موجود بدوره. من أساسيات التفسير الفلسفي -يقول مكموري- أن ندرك أنَّ الذات توجد فقط في علاقة ديناميكية مع آخر؛ «فالذات تتكون بعلاقاتها مع الآخر، وتجد كينونتها في علاقتها تلك، وتلك العلاقة شخصانية بالضرورة»[1]. بالتركيز على الصفات السابقة للعلاقات الشخصانية يمكن الإحاطة بكينونة الشيء في ذاته. هذا لا يدلّ فحسب على علاقاتية هذه الكينونة؛ بل إنه يكشف أيضاً الطبيعة الشخصانية للمعرفة الفلسفية. ليست الفلسفة علماً وضعياً صرفاً يلاحظ الحقائق موضوعات ميتة أو جامدة في العالم. الفلسفة نموذج معرفة يقدّم تفسيراً لماهية الأشياء؛ لأنّه نموذج تعرُّفٍ علاقاتي يعرف فيه العارف الآخر ذاتاً شخصانية من خلال الدخول في علاقة شخصانية معه[2].

يرى العديد من المفكرين ما بعد الحداثويين أنَّ البعد العلاقاتي للفلسفة يسمح بإعطاء دورٍ مفيد للميتافيزيقيا الفلسفية واللاهوتية على حدّ سواء،

---

(1) المصدر نفسه، ص17.

(2) المصدر نفسه، ص28 (ص27 ومابعدها). يعتقد كولن غنتن أنَّ نموذج الفهم العلاقاتي المدعوم من مكموري موجود أصلاً في الأدبيات اللاهوتية المسيحية في كتابات ريتشارد أوف سانت فيكتور الثالوثية، والذي، خلافاً لأوغسطين، كما يجادل غنتن، يشير إلى تكوُّن الهوية الشخصانية في ضوء علاقات شخصانية:

Gunton, The Promise of Trinitarian Theology, pp. 89ff; Richard St. Victor, De Trinitate, in Sources Chrétiennes, G. Salet (ed.,), (Paris: Led Editions du Cerf, 1959), Vol. 63, Bk. 3,19.

يرى غنتن في هذا دليلاً على أنَّ اللاهوت ليس تمثيلاً لنظريات أنتربولوجية أخرى، كما يظنّ فويرباخ (Feuerbach). العكس، في الواقع، هو الصحيح: الأنتربولوجيا تنبثق عن اللاهوت (ص90- 91).

ويمهّد لإعادتها من الهامش القاتل، الذي رمتها إليه خطابات الحداثة المعادية للأنطولوجية. بعد عقدين من كتابة مكموري لكتابه، يكتب هارولد أوليفر (H. Oliver) كتاباً آخر بغرض الإعلان عن إمكانيّة إعادة الاعتبار للميتافيزيقا، الذي أشار إليه مكموري. يجادل أوليفر حول دور الفلسفة من زاوية الإقرار بضرورة إقامة تفاعل عقليّ بينها وبين الخطابات الفكرية الأخرى، مثل خطاب الميتافيزيقا مثلاً، ما يسهم في جعل الفلسفة علماً واقعياً، من جهة، ويسهم في استعادة احترام الميتافيزيقا المفقود بين الفلاسفة، من جهة أخرى. فبعد أن رأى العديد من فلاسفة الحداثة أن الميتافيزيقا خطاب قاصر على موضوعة المتسامي والمتعالي الماورائي، الذي يتجاوز أيّ إمكانية معرفة عقلية أو اختبارية موثوق بها، أتى الوقت الآن -كما يتابع أوليفر- للنظر إلى الخطاب الميتافيزيقي عن الآخر المتعالي، الذي هو علاقاتيّ في طبيعته، على أنه خطاب حقل معرفي علاقاتي في مقوماته ومناهجه وأدواته. وبدلاً من نفي الميتافيزيقا إلى عالم التركيز المتطرف على فكرة الذات الفاعلة في المذهب المثالي، أو الحكم عليها بالخضوع لمشروطيات الموضوعية المطلقة للمذهب الواقعي، يمكن اليوم، بأخذ مفهوم العلاقة في الاعتبار، أن نعيد صياغة الخطاب الميتافيزيقي في حدّ ذاته ليصبح خطاباً عن العلاقة بين الذات والموضوع، وليس خطاباً عن أحد طرفي هذه العلاقة دون الآخر[1].

بالتركيز على مفهوم «علاقة» يمكن، في رأي أوليفر، أن نتحدث عن معنى الأشياء بلغة ميتافيزيقية جديدة خالية من أيّ توتر وتضاد بين الذات والموضوع طالما شكّل عبئاً ثقيلاً على اللغة الميتافيزيقية الكلاسيكية، التي درجت على البحث عن المعنى في الأماكن الخاطئة، وعلى شرعنة منطق

(1) H. Oliver, A Relational Metaphysics, (The Hague, Boston & London: Martinus Nijhoff Publishers, 1981), pp. 101ff.

يقول أوليفر: إنَّ فهمه للطبيعة العلاقاتية للميتافيزيقا تتأثر بطروحات ليبنتز (Leibniz) ووايتهد (Whitehead) دون الترداد الببغائي لتلك الطروحات.

أقطابي (polar): إمّا مرجعية الكينونة، وإما مرجعية الوجود؛ إمّا مرجعية الذات، وإما مرجعية الموضوع؛ إما مرجعية الأنطولوجي النظري، وإما مرجعية الوجودي الواقعي. تكمن الحرية الوحيدة المتاحة أمام الميتافيزيقيّة من هذه الأقطابية في إعطاء الأولوية لمفهوم «علاقة»، الذي يجعل، في الواقع، من أيّ أقطابية فرضاً ممكناً، بدلاً من التركيز على أحد القطبين دون الآخر. هذا لا يعني، بطبيعة الحال، أنَّ القطبين يحتجبان كلياً وراء علاقة تفترض وجودهما دون أن تكشفه. الخطاب الميتافيزيقي المنشود هنا هو الذي يتطلّب أن ننظر إلى القطبين على أنّهما أقلّ من مركزيين، وأن نفترض أن أهميتها تنتج عن وجودهما ضمن شيءٍ أكثر أهمية من كليهما، وذلك بإخضاع مسألة وجودهما الواقعي لمبدأ العلاقاتية التكويني الصارم[1].

في استطراده حول مبدأ التشارك المتبادل، لا يتردّد هابرماس في القول إنه، في مثل هذا النوع من التفسير، لا يخلق المشاركان بأعمالهما بعد الآن شروط التفاعل ولا يتحكّمان فيها؛ بل إنهما، في حد ذاتهما، يصبحان «منتوج التقاليد التي يوجدان فيها، ونتاج مسيرة التواصل الاجتماعي الذي ينتميان إليه، والذي فيه ينموان»[2]. تشكل هذه القناعة أحد الدعائم الأساسية للقناعة ما بعد الحداثوية بأنَّ «الكينونة» نتاج، وليس مصدرَ أو قاعدةَ وجودِ الشيء في انفتاح على الآخرين. لا تكمن هوية الشخص بعد الآن، إذاً، في ماهوية ذاته أو في كينونته؛ بل تكمن، خلافاً لهذا، في الصورة التي يظهر فيها هذا الشخص أثناء تواصله مع الآخرين. بكلمات أخرى، الواقع المجتمعي هو الذي يحدّد الشخصانية ويشكّلها. يمثل هذا التفسير المبدأ المفاهيمي والإبستمولوجي الطاغي على فكر ما بعد الحداثة اليوم[3]؛ إنه المبدأ الناظم لهرمينوطيقا الذات التي تمضي أبعد من الطرح الحداثوي الذي يفسر الذات شيئاً منغلقاً على ذاته.

(1) المصدر نفسه، ص132 (ص 131 ومابعدها).

(2) Habermas, The Philosophical Discourse of Modernity, p. 299.

(3) Grenze, The Social God and the Relational Self, p. 12.

2) مبدأ التشارك والعلاقاتيّة في الخطاب اللاهوتي:

تبدأ قصة تفسير اللاهوت ما بعد الحداثوي الإشكالي للشخصانية بأنها مجرد علاقة من الزاوية نفسها لاستغناء الفضاء الفلسفي العلماني ما بعد الحداثوي الحاسم عن مفهوم الذات الفاعلة الانغلاقية. طوَّر العديد من اللاهوتيين خطاباً هرمينوطيقياً دينياً جديداً عن الأنتربولوجيا والشخصانية والعلاقاتية بمعزلٍ عن فكرة «الذات الفاعلة»، وباعتمادٍ قوي على أفكار لاهوتية تدور حول الثالوث والتجسُّد والجماعة الدينية[1]. وقد اعتقد هؤلاء اللاهوتيون بأنَّ الأفكار الدينية المستقاة من تلك الموضوعات الثلاثة تحمل مفردات لغوية تعبّر بدقة عن العلاقاتية وفكرة الانفتاح على الآخر. وقد ركّز بعضهم بشكل أساسيّ على فكرة الثالوث، وبشكل ثانوي على فكرة التجسُّد، ومن ثَمَّ بشكل أقلّ على مفهوم الجماعة الدينية. في العام (1989م)، ومن منطلق السعي لتقويم ونقد مفهوم الحداثة الفردي للذات، نشر فريق العقائد المسيحية في مجلس الكنائس البريطانية تقريراً يبين صراحةً أنَّ الهدف الرئيس من وراء تشديد لاهوتيي اليوم على فكرة العلاقة هو التغلّب على مشكلة تهميش الشخصانية، الذي نتج عن التشديد الغربي التقليدي على الفردية[2]. أكثر ما يلفت النظر في التقرير المذكور استعانة الفريق الذي أعده بعقيدة الثالوث في مسألة معالجة تهميش الشخصانية الفلسفي العام، دون تحويل تلك العقيدة إلى خطاب مركزي - بشري يُقحِم بسذاجة ما يعتقده الناس مهمّاً على كيان الله[3]. أما هدف هذا الفريق من الاستعانة بعقيدة الثالوث فهو تأسيس فهمٍ عن هوية الإنسان الشخصانية على قاعدة شخصانية الله الثالوث بطريقة تمنع «خلط ما نحن عليه بالطبيعة بما نحن عليه كأشخاص أحرار»؛

---

(1) G. Thompson & C. Mostert, Karl Barth: A Future for Postmodern Theology? p. 50.

(2) The Forgotten Trinity, pp. 19 ff.

(3) المصدر السابق نفسه، ص21.

أي خلط هويتنا الفيزيولوجية والطبيعية بماهيتنا أشخاصاً يستردّون صورة الله فيهم بفضل نعمة غفران الثالوث[1].

من جهة أخرى، هناك لاهوتيون آخرون يركّزون أيضاً على فكرة «ثالوث» عامّة للحديث بلغة تعددية بعيدة عن الفردية؛ عن اختبارات الإنسان وشخصانيّته، دون أن تنقل هذه الفكرة بالضرورة طروحات عقيدة الثالوث اللاهوتية؛ أي أنهم يطوّرون خطاباً أنتربولوجياً يرمز إلى التعددية والتنوّع والانفتاح باستخدام لغة التثليث، ويحاولون أن يفسّروا به كلاً من شخصانية الإنسان وشخصانية الله على حدّ سواء. خلافاً للتوجّه السابق، الذي ينطلق من خطاب عقيدة الثالوث اللاهوتي؛ ليفسّر في ضوئه فكرة الشخصانية العامة، يستعين هذا التوجه المركزي - بشري بلغة تثليث عامة انطلاقاً من قناعةٍ ما بعد حداثويّة ليست لاهوتية بالضرورة بأنَّ فكرة الذات الفاعلة ما هي إلا وهمٌ اخترعه مفكّرو الحداثة. ما الذات الفاعلة، والذات الفاعلة السامية المفارقة بشكل خاص، سوى «خلاصة ادعاءاتٍ وهمية تمَّ جمعها في فكرة واحدة، بكلّ بساطة»[2].

على الرغم من الاختلاف المنهجي بين الموقفين اللاهوتيين السابقين، يمكن القول: إنّ ما يجمعهما قناعة مبادئية واحدة بأنَّ مصطلح «شخص» يدور في المحصّلة حول مفهوم العلاقاتيّة لا أكثر ولا أقل، وأنه لا يُعنى في الواقع بفكرة الكينونة، فهو لا يعبّر إلا عن التواصل والشراكة[3]. وإذ يعتقدون ذلك، يرى فريقا اللاهوتين أيضاً أنَّ مفهوم العلاقاتية هو السبيل الوحيد

---

(1) المصدر نفسه، ص24.

(2) المصدر نفسه، ص51.

(3) Grenze, The Social God and the Relational Self, p 4.

يصيب غرنز في إشارته إلى أنَّ هذا التشديد هو الصفة الأساسية لتيارات لاهوتية رئيسة مثل التيار المحافظ (Evangelical) وتيار لاهوت السيرورة (Process Theology) واللاهوت الفلسفي.

الكفيل بتسليط الضوء من جديد على ما تدعو إليه كلّ من عقيدة الثالوث الدينية ولغة التثليث العامة على حدّ سواء. بل إنَّ فريق اللاهوتيين الأول يرى أنَّ مفهوم العلاقة هو وحده الكفيل بإعادة الاعتبار للدور الذي يمكن للعقيدة الدينية بالذات أن تلعبه على مسرح الفكر العالمي الحالي. يودّ بعض اللاهوتيين المحافظين، أمثال ستانلي غرنز، أن يروا في هذا السبيل تأثيرين وليس تأثيراً واحداً. فبالإضافة إلى أنَّ إعادة الاعتبار لعقيدة الثالوث ستعترف بدور مفيد للغة الدينية في الفضاء المعرفي العام، ستعيد إعادة الاعتبار لهذه العقيدة الدينية، في رأي غرنز، الاعتبار للدور المركزي والأولوي الذي يجب أن تتمتّع به الأنتربولوجيا الفلسفية العامة كذلك في إطار التأمّل اللاهوتي بفكرة الله الدينية في حدّ ذاتها.

تحمل الرؤى اللاهوتيّة المتعلّقة بطريقة وجود الأقانيم الثلاثة كأشخاص في علاقات، والمتعلّقة بهويتهم الشخصانية في علاقاتهم المشتركة، أملاً لمسألة فهم معنى أن نكون أشخاصاً بشريين، وذلك مع بداية عصر انحسار الذات المتمركزة حول ذاتها، وبزوغ شمس فكرة النفس المعولمة[1].

يمكن، في ضوء اعتبار «الثالوث» أفضل وسيلة لغوية للحديث عن مبدأ التشارك العلاقاتي، أن نفهم لماذا، في الوقت الذي ينحسر فيه الإيمان بكائن لامحدود شخصاني اسمه الله، ويزول الاهتمام المعرفي بحقل الأنطولوجيا بشكل عام، لا يزال يهيمن بشكل متنامٍ الاهتمام بفكرة وجود علاقة بين الكائن والأشياء الأخرى المتموضعة خارجه[2]. إلا أنَّ هذا التركيز على

(1) المصدر نفسه، ص9.

(2) Sven-Ake Selander, "Human Language between Christian and Secular" in The Human Image of God, Hans-Georg Ziebertz; Friedrich Schweitzer; Herman Hearing and Dan Browning (eds.,), (Leiden, Boston & Köln: Brill, 2001), p. 126.
يستنتج سيلاندر من هذا ما يأتي: «حتى لو كان الإيمان بإلهٍ شخصانيّ إيماناً غير واعٍ، فإنَّ هناك علاقة حيّة يمكن الحفاظ عليها بين الإنسان وذاك «المنحَل في» (pantheistic). إلا أنَّ في فكرة «المنحل في» تلك تكمن مشكلة الدفاع المعاصر عن =

فكرتي العلاقة والشراكة (كما سأبين في هذا الفصل) لهو مؤشّر على اختزالٍ لاهوتي ما بعد حداثوي لا يخلو من المشاكل لمفهوم «شخص» في الخطاب الديني إلى مجرد تعبير لغوي اصطلاحي رمزي، أو لمجرد اسم يطلقه الإنسان على حالة «التشارك المتبادل» النظرية العامة، ليس فقط في إطار الخطاب الأنتربولوجي؛ بل أيضاً، وبشكل أكثر إشكاليّة، في إطار الخطاب اللاهوتي عن عقيدة الله. ما هذا الاختزال سوى تجسيد لتمسّك أحاديّ الجانب وإشكاليّ بمفاهيم واصطلاحات عامة سائدة في حقول المعرفة العلمانية، وقسرها على الخطاب اللاهوتي عن الله[1].

يطبع التركيز المفرط على العلاقاتية في إطار الخطاب الميتافيزيقي الفلسفي واللاهوتي عن الآخر المطلق بقوّة لاهوت الثالوث ما بعد الحداثوي، أو الحداثوي المتأخّر، منذ الربع الأخير من القرن العشرين. فمنذ ذاك الوقت حتى اليوم، كرّس العديد من اللاهوتيين أدبياتهم لنقد التنزيه الألوهي لله، ودعوا، بدلاً منه، إلى تطوير لغة دينية وفلسفية واضحة عن شخصانية الله وعلاقاتيته يقبلها العصر الحالي. وهم يجادلون بأنَّ اللاهوت بصفته «علم الله» هو من الألف إلى الياء حلبة معرفة علمية علاقاتية التركيبة، يتفاعل فيها العارف مع فكرة الله، وينظر إلى هذه الفكرة على أنّها تعبير عن آخر علاقاتي، وليس تعبيراً عن موضوعة استاتيكية مجردة أو مثالية تنتج من العقل، أو تتموضع في الطبيعة المادية.

ليس الدفاع عن علاقاتيّة الله بالموقف حديث العهد كلياً؛ فمنذ أيام كارل بارت، أوائل القرن العشرين، دافع العديد من اللاهوتيين عن الطبيعة العلاقاتية لحقيقة الله، وعن إمكانيّة معرفته بوساطة عقيدة الثالوث وعلى أساسها، مشدّدين على طبيعة الله الثالوثية، التي تتيح التعرّف إلى الجوهر

= الأهمية العضوية لحضور الله في وعي الإنسان، الذي يدعمه أشخاص مثل سيلاندر وسواه.

(1) The Forgotten Trinity, p. 23.

الإلهي من خلال إخلاء الله علاقاتياً لذاته، الأمر الذي تحقّق تاريخياً بإرسال الآب الأزلي لابنه كي يخلّص العالم بقوّة الروح القدس. وقد قال هؤلاء: إنَّ طبيعة الله الثالوثية ليست عبارة عن مجتمع مغلق مؤلّف من ثلاث صور ماورائية لذات إلهيّة مفردة؛ بل إنَّ طبيعة الله الثالوثية طبيعة شخصانية منفتحة يقدّم فيها الله ذاته لخلائقه بوساطة ذراعيه المقدسين، الابن والروح القدس. شدد اللاهوت، منذ ذاك الوقت، على أنَّ ذلك الانفتاح هو ما يجعل الله الثالوث معروفاً للإنسان، ويجعل اللاهوت علماً ميتافيزيقياً مقبولاً ومفيداً. يمكن للمرء، باختصار، أن يقول: إنَّ كلّ اللاهوتيين تقريباً، منذ ذاك الوقت، يتفقون، بدرجة أكثر أو أقل، مع اتهام كولن غنتن للحداثة بالاستغناء المتسرع وغير المبرَّر عن فكرة الله. وهم في معظمهم يدعمونه في ادّعائه أنَّ «الاستغناء عن الله لم يمنح الحرية والكرامة للعديد من البشر؛ بل أخضع الجميع لأنماط جديدة من عبودية غير مدركة في معظم الأحيان»[1].

مع إقرار وجود تلك الطروحات اللاهوتية السابقة الذكر والاعتراف بأهميتها القصوى، أودّ، في ما بقي من هذا الفصل، أن أشير إلى إشكالية مهمة في تفسير هؤلاء اللاهوتيين الثالوثي لله، بالاعتماد على مفهوم «العلاقة» تحديداً. إنَّ ما وجّه أنظاري إلى هذه الإشكالية نقدُ كولن غنتن اللمّاح لمسألة الاستغناء عن فكرة الله في الفكر المعاصر. يصيب غنتن تماماً في قوله: إنّ لاهوتيّي اليوم، في الوقت الذي يُبدون فيه حكمةً في تبنّي التحليل النقدي لفعل الهيمنة المعرفي بالاعتماد على مبدأ الوحدانية والتوحُّد، لا يبدون الحكمة نفسها في تنازلهم عن الاعتراف الديني بالسمو الإلهي، ولا في اعتبارهم فكرة سموّ الله نمطاً تهديدياً من أنماط الفوقية والشمولية يتمّ فرضه على الإنسان وعلى حريته. يتابع غنتن قائلاً: إنّ لاهوتيي ما بعد الحداثة، على الرغم من صحّة انتقادهم مفهومَ التسامي الأفلاطوني التثنوي، ليسوا على صواب في تخلّصهم من فكرة التسامي الإلهي التي يقدّمها مفهوم الله

(1) Gunton, The One, the Three and the Many, p. 29.

الثالوثي، الذي لا يشبه أبداً فكرة التسامي الأفلاطونية؛ بل يدحضها. لاهوت التسامي الديني الذي تقدّمه عقيدة الله، في رأي غنتن، هو لاهوت يدعو أكثر من غيره إلى احترام استقلالية الإنسان، وأخذ حريته في الاعتبار؛ إذ إنّه يتيح فسحة تمايز بين المقدّس والبشري، وبين الإلهي والدنيوي، لا تشترط قطيعة؛ بل تعبّر عن فرادة[1]. بدل أخذ التسامي الدالّ على فرادة الذات الإلهية في الاعتبار، انجرف اللاهوت خلف التشديد المفرط على التواصل بين الله والإنسان، حتى بلغ الأمر باللاهوتيين أن يتحدثوا عن حلول الله في الإنسان، أو حلول الإنسان في الله. حتى بدا أنَّ ما يسعى إليه هؤلاء هو تأكيد حرية الإنسان من الله، بدلاً من الدعوة إلى حرية الإنسان مع الله أو بفضله. يؤكد غنتن أنّه لا يمكن لحرية الإنسان مع الله أن تحظى بأيّ وجود في إطار طرحٍ لاهوتي عن الله لا يتحدّث، بعد الآن، عن كينونة الله الثالوثية؛ بل يقوم فقطْ بتزويد خطاب الإنسان والحياة البشرية بمفردات تثليثية تفيد التعدد والتواصل. بسبب انشغال اللاهوتيين بهموم وتساؤلات ما بعد الحداثة، وبسبب توقهم الجارف لإقناع المفكرين ما بعد الحداثويين العلمانيين بأنَّ الدين مفيد لمسعاهم المعرفي، أصبح همّ العديد من اللاهوتيين المعاصرين الأوّل أن يقنعوا باقي المفكرين بفائدة تفسير العالم وطبيعة الحياة البشرية باستخدام لغة ومصطلحات تثليثية دينية[2]. لهذا، عندما يدافعون عن الحرية البشرية، من وجهة نظر لاهوتية، يفرضون على الفهم اللاهوتي لله فكرة تشارُك علاقاتية يؤدي التشديد عليها في المحصلة إلى التضحية بحرية الله وتفرده الذاتي لمصلحة التأكيد على علاقاته وشركة محبته التي تضمن للإنسان أن يكون حراً ومستقلاً فوق الله ذاته. يصبح الله مجرد فكرة تخدم استمتاع الإنسان بذات حرة.

في الأقسام الآتية، أودّ أن أبين ما يأتي: 1) إنَّ سمو الله وتعاليه ليسا

(1) المصدر نفسه، ص36.

(2) Gunton, The Promise of Trinitarian Theology, p. 26.

هما العدو المتربّص بالإنسان، وإنما الأفكار المتعلقة بمفهوم الوحدانية التي لا تعطي مساحة عادلة للتعدّد؛ بل تعمل على نفيه[1]. 2) عدو حرية الإنسان ووجوده، في ضوء علاقته بالله، هو أيضاً بعض الأفكار المتعلقة بمفهوم «الآخر»، التي تنكر على الله تفرّده وسموّه بأن تشدّد على خضوع الله لشروط علاقاته مع الإنسان ولمتطلبات هذا الأخير من هذه العلاقة، وتدافع عن آخرية الإنسان على حساب آخرية الله. لا جدال حول أهمية تذكير اللاهوت بخطابه الديني الأصيل، ولا جدال حول أهمية طبيعة الله الثالوثية بموازاة وحدانيته[2]. إلا أنَّ من الأهمية القصوى بمكان الحفاظ على تفسير لاهوتي متوازن وملائم لذات الله الثالوثية المنشودة، حيث لا ننكر أنَّ طبيعة الله الثالوثية هي قاعدة تفرّده الذاتي، وليست مجرد تعبير عن علاقاتيته فحسب.

II- مفهوم «العلاقة» وعقيدة الله ما بعد الحداثوية:

تُظهر قراءة الطروحات اللاهوتيّة الثالوثية للعديد من لاهوتيي الربع الأخير من القرن العشرين إغراقاً في الاعتماد على مفهوم «علاقة» في تفسير الله، وتلخيص العقيدة الدينية عنه بهذا المفهوم إلى درجة تجعل من مفهوم «علاقة» يزيح جانباً مفهوم «شخص» في فهم طبيعة الله، إن لم يكن يلغي أيّ حاجة إليه. انطلاقاً من إدراكهم أهمية الاعتراف الإيماني بأنَّ الله «جوهر واحد في ثلاثة أقانيم» بالنسبة إلى الإيمان الديني بالله، لا يتجرّأ هؤلاء، حين يحضرون في الأوساط اللاهوتية، على إنكار القناعة اللاهوتية القائلة: إنَّ لله شخصانية. وهم يقرّون بوضوح أنَّ الله شخص إلهي، وأنَّ كينونته الثالوثية ذات طبيعة شخصانية. إلا أنّهم يتحايلون، مع ذلك، على هذا الطرح، فيتذرّعون بالتحديات الفكرية التي تفرضها مفاهيم حداثوية معيّنة عن فكرة الشخصانية، ويقولون: إنَّ عليهم حماية عقيدة الله اللاهوتية من الاختزال إلى

(1) المصدر نفسه، ص37.
(2) المصدر نفسه، ص39.

مجرّد نظرية فلسفيّة عن مفهوم العقل المطلق والمثالي يتحول فيها الله إلى مجرّد كيان شخصاني فرديّ انغلاقي محض افتراضي دون أفعال أو وجود واقعيين. يعتقد أولئك اللاهوتيون بأنَّ عليهم الاستعانة بشهادة الكتاب المقدس والتقليد اللاهوتي العقائدي عن حقيقة الله الثالوثية الديناميكية والعلاقاتية الحراكية؛ لأنها شهادة تنفي الفردية، ولا تقوم على منطق الاكتفاء بالذات؛ بل تقدم لغة بليغة عن الحضور في حراك علاقاتيّ مع العالم. ولأنّهم يقولون: إنَّ الله آخر علاقاتي، فهم يستطردون بأنّ الحديث المعرفي المقبول عن فكرة الله يجب أن يكون لاهوتاً مؤسساً على مبدأ العلاقة يتجاوز القطبية المفترضة بين ظرفية وجود الإنسان ولا محدودية الله، ويركز، بدلاً من هذا، على محض العلاقة بين الله والإنسان، التي أصبحت ممكنة بفضل فكرة شخصانيّة الله الثالوثية.

فلنتذكر أنَّ هناك لاهوتيين رئيسيين من بدايات القرن العشرين تبنّوا موقفاً مشابهاً لموقف الجيل الجديد من علماء اللاهوت السابق الذكر؛ بل يمكن أن نقول: إنَّ اللاحقين اقتبسوا من السابقين افتراضات لاهوتيّة رئيسة، وعملوا على الاستطراد حولها، والإسهاب في الدفاع عنها. اثنان من هؤلاء الأسلاف الكبار هما: كارل بارت، وكارل رانر (K. Rahner)، اللذان اعتقدا بأنَّ أفضل طريقة لتطوير لاهوت يبيّن بجلاء ديناميكيّة وحراكية الله وشخصانيّته، هي الاستغناء عن فكرة «الأقانيم»، وتجنُّب الحديث عن وجود ثلاثة أشخاص في الله، والحديث بدلاً من ذلك، وبشكل عموميّ، عن طبيعة الله العلاقاتية، والقول: إن الله شخص واحد علاقاتيّ الكيان، إن لم يكن هو في حدّ ذاته علاقة. يستمر تأثير هذا الطرح البارتي والرانري بقوّة في لاهوت اليوم. حتى أننا نستطيع أن نقرأ العديد من لاهوتيي الجيل الجديد المناصرين لفكرة الثالوث يتجنّبون قدر المستطاع الحديث عن الآب والابن والروح القدس في الله على أنّها ثلاثة أقانيم أو أشخاص. وهم يتبنّون استبدال بارت بمصطلح «أقنوم» أو «شخص» مصطلح «نمط وجود أو حضور» (Mode of Being)،

واستبدال رانر بالمصطلح نفسه مصطلح «نمط تمظهُر» (Mode of Subsistence): الآب والابن والروح القدس ثلاثة أنماط تمظهُر علاقاتي إلهي في الأبدية. يكتب العديد، اليوم، عن الثالوث انطلاقاً من مبدأ رانر الشهير القائل: إنَّ الثالوث الأزلي المتسامي مطابق كلياً للثالوث الإلهي المنكشف تاريخياً، والعكس صحيح. ومن ثَمَّ، ما تلك الأنماط التمظهرية الثلاثة المسماة «آب وابن وروح قدس» سوى مظاهر مختلفة لعلاقاتيّة الرب الشخصي الواحد الأحد، وليس ثلاثة أشخاص متفرّدة تمثّل معاً جوهراً واحداً؛ لأنَّ «شخص» أو «أقنوم» تمثل هنا تهديداً لعلاقاتية الله الواحد، ولاكتفائه الكلي بذاته.

لا يزال العديد من اللاهوتيين، إذاً، وبعد عقودٍ من زمن بارت ورانر، يتبعون الطرح اللاهوتي الأنطولوجي نفسه. صحيح أنَّ العديد منهم اعترفوا بالإشكاليّات الفلسفية والفيلولوجية الكامنة في فكرتي «نمط وجود» و«نمط تمظهُر»، وصحيح أنَّ منهم الكثير الذين لن يتسرّعوا في استبدال «نمط وجود» أو «نمط تمظهُر» بـ: «شخص» أو «أقنوم» بالتحديد؛ لخشيتهم من الانزلاق إلى هرطقة المظهرية (Modalism)، التي تهدّد طرحَي بارت ورانر، إلا أنَّ هؤلاء اللاهوتيين يعتقدون، أسوة ببارت ورانر، بأنَّ ثالوث الله هو، في الدرجة الأولى، اسم علاقاتيّة ديناميكية صرفة ندعوها الله في ذاته، ولا تعرِّف ماهيّة الله في علاقاته مع الإنسان فحسب، بل تكوِّن ماهية الله في ذاتها. هذا يعني أنَّ هناك بين اللاهوتيين من يماهي بين «شخص» و«علاقة» في عقيدة الله ويطابق بينهما كلياً، بدل أن يفسّر «شخص» من زاوية مفهوم العلاقاتية، ويفسّر العلاقة من زاوية مفهوم الشخصانية. يصبح تعريف «شخص» هنا إمّا «حدثاً» أو «شراكة»، بدل أن يكون «كائناً في شراكة». واحد من هؤلاء اللاهوتيين المعاصرين يدعى روبرت جنسن (R. Jenson)، مثلاً، يعرّف أقانيم الله على أنّها لغة سردية عن سيرورة تفاعل الله مع الإنسان في

(1) Robert Jenson, The Triune Identity: God According to the Gospel, (Philadelphia: =

الزمن بثلاث طرائق[1]. يسير جون زيزيولاس (J. Zizioulas) في خط الطرح نفسه، فيعرّف «أقانيم» على أنها تعبير عن أنَّ الله في حدّ ذاته شركة، وليس كائناً في شركة[2]. يوافق البابا بنديكتس السادس عشر (جوزيف راتزينجر) على هذا، ويعرّف «شخص» على أنها اسم للعلاقاتية الصرفة، ويرى أنَّ الشخصانية تتكون، من ألفها إلى يائها، من، وتنتج عن؛ العلاقة دون أن تمتلك أيّ شيءٍ متفرّد يختص بها وحدها بمعزل عن العلاقة[3]؛ بل يمضي البابا أبعد من هذا في تأكيده أنّ الوجود في علاقة لا يُعدّ شخصانية حقيقية؛ بل إنَّ الوجود كعلاقة هو ما يمثّل الشخصانية حقاً[4]. منذ سنوات قليلة، قام لاهوتيّ من جامعة أكسفورد في بريطانيا اسمه بول فيدس (P.Fiddes) بتأليف كتاب كامل يطوّر عرضاً مسهباً ودفاعاً قوياً عن مثل هذا الفهم لله يختزل الشخصانية إلى مجرّد حراك علاقات صرف. اسم الكتاب (الاشتراك بالله)، وهو سيكون النموذج الذي سأتحدّث عنه بالتفصيل في القسم التالي من هذا الفصل، قبل أن أقدّم طرحاً نقدياً بديلاً له في ما يتبع.

1) بول فيدس ومفاهيم التشارك والعلاقاتية في إطار الحضور التاريخي:

في كتاب (**الاشتراك بالله**)، يضع بول فيدس نصبَ عينيه مهمّة تطوير لغة ملائمة للحديث عن فكرة الشركة في ضوء الخطاب الديني عن الله الثالوث.

= Fortress Press, 1982); Jenson, Systematic Theology, (New York: Oxford University Press, 1997).

(1) John Zizioulas, Being as Communion: Studies in Personhood and the Church, (Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 1993); Zizioulas, "On Being a Person: Toward an Ontology of Personhood", in Persons, Divine and Human, C. Schwöbel and C. Gunton (eds.,), (Edinburgh: T&T Clark, 1999), pp. 33-46.

(2) Cardinal Joseph Ratzinger, Dogma and Preaching, (Chicago: Franciscan Herald, 1989), p. 213.

(3) المصدر نفسه، ص221. للاطلاع على تحليل متبصّر ونقديّ لفهم راتزينجر وزيزيولاس للشخصانية، انظر:

Miroslav Volf, After Our Likeness: the Church as the Image of the Trinity, (Grand Rapids, USA/ Cambridge, UK: W.B. Eerdmans Publishing Company, 1998), pp. 29-126.

ويشرع في العمل على تطوير مثل هذه اللغة مبتدئاً منهجياً بالحديث عن اختبار الله ثالوثاً، في إطار حياة التسبيح والعبادة كنسياً، وفي إطار حياة وشركة جماعة الإيمان بعضها مع بعض ومع العالم تاريخياً، متوصّلاً في المحصلة إلى تفسيرٍ عقائديّ لفكرة الشركة؛ أي أنّه يبدأ من الخبرة التاريخية الإيمانية المعاشة من جماعة الله، وينتهي بتفسير معيّن للعقيدة الخاصة بالله، قبل أن يوظّف هذا التفسير في فهم الحياة الدينية، وليس العكس. وهو يتبع هذه المنهجية لأنّه يعتقد بأنّها تمنع الخطاب اللاهوتي من التحوّل من خطاب يتحدّث عن إله واحدٍ شخصاني إلى خطاب يتحدّث عن ثلاثة أقانيم إلهية. وفيدس يؤمن بأنَّ من الضروري تجنيب الخطاب اللاهوتي مثل هذا؛ لأنَّ اللغة التي تتحدّث عن إلهٍ شخصاني من خلال القول بوجود ثلاثة أشخاص إلهيّة ليست، في رأيه، لغة ذات معنى منطقياً. السبب في هذا أنَّ 1- «ثلاثة أشخاص/ أقانيم» لا يمكن أن تعني أبداً «شخصانية واحدة» بالنسبة إلى العقل المعاصر. 2- فكرة الله المختلف بالطبيعة، والذي هو آخر مفارق في وجوده بالنسبة إلى الإنسان، لا يمكن أن تتضمن منطقياً أن يكون الله شخصاً أصلاً، فالشخصانيّة تعبيراً عن ذات معيّنة في حد ذاتها أمرٌ يخصّ البشر. من هنا -يتابع فيدس- يمكن لفكرة الثالوث (الله جوهر واحد في ثلاثة أقانيم)، التي تنضوي على تناقض ظاهري، أن تتعرّض للدحض والنقض من قبل الأسئلة الآتية: كيف يمكن أن يكون الله شخصانياً حقاً وثلاثة أشخاص في الوقت نفسه؟ كيف يمكن لكلمة بشرية مثل «شخص» أن تنطبق على حقيقة الله اللامحدودة والمتفردة؟[1].

هل يمكن للمعضلة المنطقية الآنفة الذكر أن تُحلَّ بالاستغناء عن الدلالات الشخصانية في اللغة الخاصة بالله؟ لا يعتقد فيدس بهذا؛ لأنَّ الأسفار المقدسة تتحدث عن الله بمفردات شخصانية لا لبس فيها؛ بل إنَّ الحلّ، في رأيه، يكمن في ممايزة المفردات الشخصانية المتعلقة بالله في

(1) Paul Fiddes, Participating in God: A Pastoral Doctrine of the Trinity, (London: Darton, Longman and Todd, 2000), p. 3.

الكتاب المقدس عن المصطلحات الشخصانية العقائدية، التي تطوّرت في سياق عقيدة الثالوث الفلسفية عبر التاريخ. يرى فيدس في تاريخ عقيدة الثالوث تصاعداً لحجم التأثيرات السلبية الإشكالية، التي سببتها مصطلحات «شخصانية» و«ثلاثة أقانيم» لطالما ازدادت وتيرته كلما غالى اللاهوتيون في تقديم لاهوت الثالوث بشكل معقّد جعل منه أحجية تضلّل عقول المؤمنين، بدل تقديم هذا اللاهوت بصورة توضّح بجلاء أنَّ لبّ فكرة الثالوث هو بُعدا الاختبار والتمايز. ويحاجج قائلاً: إنَّ ما أراد آباء الكنيسة الأوائل التعبير عنه بوساطة عقيدة الثالوث هو «غنى شخصانية الله التي يكتشفونها في قصة الخلاص وفي اختباراتهم الروحية الخاصة»[1]. ويتابع فيدس قائلاً: مع أنَّ الآباء ما انفكّوا ينادون بإله واحد، إلا أن اختبارهم الروحي لعمل الله الخلاصي بيّن لهم أنَّ الله يتصرف بأسلوب أبوي في علاقته بشخصٍ بشري معيّن اسمه يسوع الناصري، الذي بدوره يردّ على عمل الله الأبوي بطاعة وتكريس ومحبّة لا يقدمها إلا الابن لمن يَعدّه أباً له. يختبر الله ويسوع الناصري، إذاً، علاقة «آب-ابن» خلاصية في شركتهما معاً. وبفضل الفرح الناشئ عن هذه الشركة، يتمتّع كلّ من الآب والابن برجاء مستقبلي تجديدي في حياتهما اسمه الروح القدس، الذي يدّعي فيدس أنَّ الآباء يقرنونه بالله الذي يتواصل أبوياً مع يسوع الناصري ويَعدّه ابنه. يستخلص فيدس من هذا الفهم منهجية تفسير تراجعية (retrospective)، زاعماً أنَّ المسيحيين الأوائل انتقلوا تراجعياً من التفكير في عمل الله التاريخي الدال على شركة وتواصل عائلي مع الإنسان في العالم إلى استخلاص أفكار تتعلق بكينونة الله في ذاته. وقد استدلّوا من هذا، كما يتابع فيدس، على أنَّ الله، الذي يصنع شركة بين الناس في العالم، لا بد من أنّه شركة محضة في حد ذاته أصلاً[2].

كيف يعبّر آباء الكنيسة عن فكرة أنَّ الله في حدّ ذاته شركة؟ يستخدم

(1) المصدر نفسه، ص5.
(2) المصدر نفسه، ص6.

الآباء للتعبير عن هذه الفكرة -يقول فيدس- مفهوم السيرورة (process)، ويقولون بوجود سيرورة صرفة هي جوهر الله الأبدي. هذا ما يعنيه، في رأي فيدس، قول اللاهوت: إنَّ إرساليتي كلمة الله الأبدية وروحه القدوس في العالم تعبير عن انبثاقين في ذات الله الجوانية: الانبثاق الأول يعبر عن افتراض إيلاد الآب للابن أزلياً، والثاني يعبّر عن افتراض بَثْقِ الآب للروح[1]. هل هذا يعني أن هناك انبثاقاً فعلياً حصل في الله؟ ليس بالضرورة. المهم في الأمر، في رأي فيدس، أنَّ جماعة الإيمان عبّرت عن اختبارها للسيرورة المسمّاة الله بهذه اللغة؛ لأنها لغة أقرب إلى فهم الإنسان لحالة الشركة وللعلاقة الحميمة. كما أنَّ المهمّ في هذه اللغة أن يتأسس فهم اللاهوت لدور الكنيسة الإرسالي العلاقاتي على قاعدة هذا الاختبار المسيحي للشركة من زاوية فكرة الانبثاق والحراك الثالوثي، الذي يعرِّف كيان الله في ذاته. الهدف الأهم من كلّ هذا أن نكتشف كيف يؤثر الاشتراك في هذه السيرورة الأزلية المدعوّة الله في فهمنا وتفسيرنا لفكرة الله، وفي فهمنا وتفسيرنا لأفعال وحياة الإنسان[2]. يكرّس فيدس الفصول اللاحقة من كتابه لاكتشاف هذا التأثير المنشود، محاججاً أنَّ صورة الشراكة الحقيقية هي تلك التي تعبّر عنها السيرورة الأبدية المدعوّة الله، فالله كسيرورة ما هو إلا شبكة من العلاقات المتداخلة بعضها ببعض. وهو يصل في محاججته، كما سنرى، إلى استنتاج أنَّ فكرتي «الروح القدس» و«الكلمة الأزلية» لا تعبّران عن فاعلَيْن شخصانيين متمايزَيْن يسبّبان بأفعالهما الحراك الانبثاقي في الله، ويتمظهران في إرساليتين خاصتين في التاريخ. الروح والكلمة هما، في حد ذاتهما، اسمي حراكين انبثاقيين في السيرورة المدعوّة الله؛ أي أنهما الله في صورة حركتين إرساليتين يشترك فيهما الإنسان، ويفعّلهما، ويعطيهما حضوراً واقعياً من خلال عبادته وصلواته وإرساليته في العالم.

(1) المصدر نفسه، ص7.

(2) المصدر نفسه، ص8.

يعتقد فيدس بأنَّ تفسير الثالوث، انطلاقاً من الاختبارات الروحية البشرية، يجب أن يتجنّب نوعين من التفاسير الثالوثية: 1- التفسير التعددي، الذي يدلّ على وجود ثلاثة أشخاص أو أقانيم في الله، ويقلل من وحدانيته. 2- التفسير المظهري (Modalism)، الذي يشدّد على وحدانية الله وفرديته، ويغض النظر عن ديناميكية كينونته، التي تعبّر عنها الأقانيم الثلاثة. يعتقد فيدس بأنَّ المشكلة الأساسية في هذين التفسيرين هي في إنكارهما المكانة المركزية لمفهوم «العلاقة» في عقيدة الله، ولمقاربتهما الإبستمولوجية للثالوث الإلهي من زاوية المراقب الخارجي، الذي ينظر إلى أمرٍ وضعي خاضع للمراقبة وللوصف الحيادي من قبل العقل البشري المحدود[1]. ضد هذه المقاربة الوضعيّة الخارجية للثالوث، يقترح فيدس مقاربة اختبارية أساسها فعل التشارك، مزيحاً جانباً معادلة «الذات-الموضوع»، ومركزاً على فكرة اختبار الثالوث علاقاتيّاً من خلال الاشتراك فيه. تتأتى المعرفة هنا من عملية الاشتراك الاختباري في كينونة الله الثالوثية، تلك العملية الكفيلة بكشف طبيعة الثالوث الاختبارية، ونفي أيّ افتراضٍ تحذّري وعقلي مجرّد عنه. هذا الجانب الاختباري لطبيعة الثالوث هو العامل الوحيد الذي يبرّر، في رأي فيدس، استخدام مصطلح «شخص» للحديث عن الله[2].

يدّعي فيدس أنَّ آباء الكنيسة المستقيمي الرأي لم يعطوا هذا الجانب الاختباري التشاركي لطبيعة الله الثالوثية حقّه. والدليل على هذا اعتمادهم التام على مفردات فلسفية يونانية مجردة مثل «جوهر» (ousia) و«أقنوم» (hypostasis). صحيح أنَّ هؤلاء الآباء سعوا سعياً حثيثاً لمصالحة الوحدانية بالفرادة التعددية في ذات الله، إلا أنَّ استثمارهم في مثل تلك المصطلحات

---

(1) المصدر نفسه، ص12.

(2) في مكان آخر، يقول فيدس: إنَّ كلمة «شخص» في عقيدة الثالوث ما هي سوى حدّ نقف عنده ليس إلا ولا نتجاوزه؛ إذ لا يوجد بعد هذا الحد شيء يُذكر:
Fiddes, The Creative Suffering of God, (Oxford: Clarendon Press, 1988), p 204.

لم يقدم في الواقع شرحاً مُرضِياً لما يمكن لمصطلح «شخص/ أقنوم» أن يعنيه في هذه الحال. بعد أن يعلن فيدس قناعته هذه بصراحة يخفّف من حدّة اتهامه، ويظهر استعداداً لرؤية جانب إيجابي في فكر الآباء اللاحق؛ إذ يقول: إنَّ الغموض المحيط بمعنى مفردة «شخص/ أقنوم» اليونانية (hypostasis) سرعان ما بدأ يزول تدريجياً حين شرع آباء آخرون بالتركيز على الدلالات العلاقاتية والتشاركية في هذه المفردة، محوّلين مركز الثقل في معنى المصطلح المذكور من التفريق الفلسفي بين «شخص» و«جوهر» إلى تعريف واحدٍ وحيدٍ لمفردة «شخص» على أنها تفيد كلياً معنى «علاقة». صار الآب والابن والروح القدس مجرّد شبكة من علاقات الأبوة والبنوة والرَّوحَنَة. قاد هذا التحوّل الاصطلاحي بدوره إلى نقلة نوعية في تفسير الثالوث جعلت من الثالوث اسماً لحالة «العلاقة». فمع تحويل معنى كلمة (hypostasis) من «شخص» إلى «شخصانية»، ومع افتراض أنَّ الشخصانيّة ما هي إلا اسم من أسماء العلاقة، صار من الممكن استبدال كلمة «علاقة» بكلمة «أقنوم» من جهة أخرى، ماهى بعض الآباء الآخرين بين كلمة (hypostasis) وكلمة «جوهر» (ousia)، وقالوا: إنَّ الكلمة الأولى تعني «علاقة» ما جعلهم يخلصون إلى أنَّ «جوهر» إذاً تعني أيضاً «علاقة»: الجوهر الإلهي ما هو إلا «علاقة إلهية». ينتج عن كلّ هذا التحوير الاصطلاحي أنَّ العلاقات الشخصانية ليست أعمالاً أو صفاتٍ تتصف بها الكينونة الإلهية؛ بل إنَّ الكينونة عينها ما هي إلا علاقة، ما يتيح القول: «أن تكون كائناً وأن تكون في علاقة أمر واحد تماماً»[1].

يستخلص فيدس ممّا سبق أنَّ ما يؤدي إلى إساءة فهم التفسير الاصطلاحي الثالوثي السابق هو عدم الانتباه إلى أنَّ مصطلح «شخص» في عقيدة الله يعني «آخرية في علاقة»، وتحويل الخاطئ لهذه الآخرية (otherness) إلى نمطٍ من أنماط الفردية والتوحُّد. يعتقد فيدس بقوة بأنَّ سوء الفهم هذا يدفع اللاهوت إلى الوقوع في خطيئة اعتبار الآب والابن والروح

(1) Fiddes, Participating in God, p. 15.

القدس ثلاثة أمورٍ حيّة لكلٍّ منها وعيها المنفرد القائم بذاته[1]. في حين أنَّ ما على اللاهوت أن يفعله، كي يكفّر عن هذه الخطيئة، هو الاعتماد على فهمٍ معيّنٍ للعلاقة يكامل بين «شخص» و«شخصانية»، وبين «ذات» و«انفتاح على آخر»، وبين «فرد» و«مجموع»، وبين «وحدة» و«تنوع»[2]. على اللاهوت أن يطور مفهوم «علاقة» مشتقاً من لغة شخصانيّة خاصة عن الله تتحدث عن علاقة اختبارية سامية تنشأ من اشتراك الإنسان في الله. أفضل نموذجٍ يمكن أن نعتمد عليه كي نكوّن صورةً مثالية عن مثل هذا التشارك هو نموذج الله الثالوث، حيث تشكّل أنماط الحراك الثلاثة المكوّنة للسيرورة المدعوّة الله حلقة تفاعل متبادل بين مجموعة من العلاقات، التي يؤدي كلّ منها دوراً تكوينياً في تحديد ماهية كلّ علاقة في ذاتها. وعوض أن نحاول في حياتنا الروحية تقليد سيرورة حياة علوية خيالية مجردة، يدعو فيدس جماعة الإيمان إلى تبنّي فكرة ثالوث توضِّح لهم معنى الاشتراك اختبارياً في حياة سيرورة اسمها الله. وكي تفعل جماعة الإيمان هذا، عليها أن تعيد تقييم لغة «شخص» اللاهوتية التقليدية، وأن تلاحظ أنّها تشكّل لغة وجودية ظرفية وعقلية فرضها الإنسان على فكرة الله، مهمّشاً بها لغة العلاقة والتشارك التي تعلّمناها من كشف الله لذاته على أنّه في كينونته سيرورة علاقات تشاركية[3].

فيدس مقتنع شخصياً بأنَّ اللغة العلاقاتية تمثّل الخيار الوحيد للسير قدماً في شركة حقيقية مع الله في ذاته، وليس في شركة معه فحسب، على الرغم من محدودية هذه اللغة كونها، مثل أيّ لغة دينية أخرى، ذات منشأ بشريّ. تبقى هذه اللغة، على الرغم من بشريتها، وسيلة تعبيرية أفضل بكثير من لغة الكينونة والجوهر؛ لأنها تتمتّع بالقدرة على أن تكون تعبيراً لغوياً صادقاً عن التشارك وعن انخراط الإنسان في الله، وتملك القدرة على أخذنا إلى قلب مثل هذا

(1) المصدر نفسه، ص16-17.
(2) المصدر نفسه، ص19-28.
(3) المصدر نفسه، ص29-30.

التشارك في عمق الله[1]. يصبح الحديث عن الله كثلاثة علاقات شخصانية، إذاً، أفضل تعبير عن سيرورة تشارك علاقاتية. تمثّل هذه اللغة فضاءً تعبيرياً يتحدّث فيه المؤمن عن سيرورة يشترك شخصياً فيها، ولا يقوم بمجرد تخيلها وتصورها بشكل ذهني محض. الإنسان هنا جزء عضوي من سيرورة اختباره، وجزء أيضاً من الوسائل والوسائط التي تعبّر عن موضوع هذه السيرورة، بدل أن يكون مراقباً أو مختبراً منفصلاً وخارجياً. لا مندوحة، في إطار هذا المنطق، من إعادة تعريفٍ جدّية لمصطلح «شخص» في الثالوث الإلهي، كما يؤكّد فيدس. يجب عندها على «شخص» أن تصبح اسماً لسيرورة وجود علاقاتية متفرّدة: يجب أن تعني علاقة موجودة وليس كائناً في علاقة؛ أي أنه لا يوجد في الجوهر الإلهي ثلاثة أشخاص أو أقانيم يقابلون بعضهم بعضاً عند أطراف العلاقات التي تقوم بينهم، فالأشخاص أنفسهم ما هم إلا تلك العلاقات عينها[2].

من الضروري جداً أن نتوقف بانتباه عند إشادة فيدس بالقديس توما الأكويني، واعتباره له أنّه رائد تعريف «شخص» في اللاهوت المسيحي بأنّه اصطلاح يعني «علاقة وجود/ حضور» (subsistence relation)، وتقديم الآب والابن والروح القدس في اللاهوت الإلهي على أنّها مجرد تسميات لعلاقات حضور معيّنة لا أكثر ولا أقل. من الضروري جداً أيضاً أن نلاحظ أنَّ فيدس يكشف رغبته الخاصة بأخذ فكرة «علاقات وجود/ حضور» في اتجاهٍ يخالف إصرار الأكويني على أنَّ علاقات الوجود/ الحضور الثلاثة متمايزة، وأنها تتماثل فحسب في أنها تمثّل مجتمعةً جوهر الله الواحد. يريد فيدس خلاف هذا أن يؤكد أنَّ الجوهر في كلّيته ما هو إلا سيرورة علاقات، ومن ثَمَّ لا يمكن أن نرى أنَّ تماثل علاقات الوجود/ الحضور يكمن فحسب في دورٍ تؤدّيه لضمان وحدانية الجوهر. يؤكد فيدس أنَّ حصر الأكويني لتماثل العلاقات في دورٍ توحيدي محدّد تؤدّيه لصالح الجوهر يتنافى مع قناعة الآباء

(1) المصدر نفسه، ص33.

(2) المصدر نفسه، ص34.

الشرقيين الصحيحة بأنَّ العلاقاتية ليست مجرّد عامل توحيد وضمانة للوحدانية؛ بل إنها تشكّل كينونة الجوهر وماهويته في حدّ ذاتها، فكينونة الله ما هي إلا سيرورة تشارك، وليست عبارة عن ثلاثة أقانيم في شركة. يخلص فيدس من هذا إلى أنه من الضروري أن نُماهي بين فكرة «علاقات تواجد»، وفكرة «الوجود في شركة»، وأن نتحدث عن الله ذاته كحدث علاقات، أو على أنه «ثلاث حراكات علاقاتية توجد في سيروة واحدة». لا يجب أن ننظر إلى الله الثالوث على أنّه ثلاث ذوات مفردة تتمتّع بعلاقات، فهذا لا يسمح للإنسان بالتعرّف إلى الله من خلال الاشتراك فيه. يشترط فعل المعرفة، عن طريق التشارك في الله، أن يكون الله «حدث علاقات» تحدث وكأنها سيرورة اسمها الله، وتجعل الله نفسه يحدث كي يتمكّن الإنسان من التشارك فيه[1].

بادعائه أنَّ الله الثالوث ما هو إلا شبكة علاقات وليس ثلاثة أقانيم، يعتقد فيدس بأنه يصالح البُعد الأنطولوجي بالبُعد الإبستمولوجي في الخطاب اللاهوتي، ويقول: إنَّه لا يمكن فهم كينونة الله إلا حدثاً أو علاقة ومن خلال إبستمولوجيا أساسها التشارك حصراً، حيث يصبح لكلٍّ من «الحدث» و«الاشتراك فيه» معنىً في سياق الآخر[2]. تصبح «آب وابن وروح قدس» هنا تعابير لغوية تخدم إبستمولوجيا غرضها وصف حراك علاقات اسمه «الله» في نفاذه الأنطولوجي؛ إذ تقول لنا: إنَّ هذا الحراك ما هو إلا ثلاثة أنماط علاقات ليست غريبة عن تجربتنا وواقعنا الوجودي، فنحن بشراً نعيش بدورنا علاقات أبوّة وبنوة واختبارات روحية، ولهذا نستطيع أن نشترك روحياً وجوانياً وإيمانياً في الحراك العلاقاتي المدعو «الله»[3]. هذا يعني أنَّ علينا أن

(1) المصدر نفسه، ص36-37. في مكان آخر، يقول فيدس: «تعبّر "ثالوث" عن فكرة أنَّ الله كائن مركَّب يحدث كشركة علاقات، أو كحراكات جوهرية تتصف بعلاقاتها بعضها مع بعض»: .Fiddes, The Creative Suffering of God, p 201

(2) Fiddes, Participating in God, p 38.

(3) المصدر نفسه، ص41-42. «أن نقول، مثلاً، إنَّ الآب يخلق الابن أزلياً ما هو إلا =

نبحث لله عن تسميات إضافية تعبّر دائماً عن حراكات علاقاتية متبادلة تفيد معنى الاشتراك القائم على المحبة (مثل صورة الآب الذي يحب ابنه)، تاركين جانباً التسميات التي تختزل هذا التشارك إلى علاقة بين ذات مفردة وموضوع جامد[1]. وبدلاً من التوجّه إلى الله، والتعامل معه على أنه ذاك الكائن النائي الذي يتيح لنا فحسب أن نوجّه له رغباتنا، ونبوح بأمنياتنا دون أن نتواصل معه حقاً، يتحوّل الله في ذاته إلى الرغبة الجوانية الكامنة فينا، والتي تعطينا قوة دفعٍ هائلة لنمارس فعل الصلاة والتضرّع. الله، إذاً، اسم حالة اشتراك روحانية تحدث داخلنا، فنستوعب بفضلها معنى التشارك. لا يمكننا، في رأي فيدس، أن نفكر في آب وابن وروح قدس، ولا حتى أن نتداول هذه الأسماء بمعزل عن هذا النوع من التشارك؛ لأننا حين نتحدّث عن الثالوث لا نتواجه مع ثلاثة أقانيم شخصانيّة تقف على الطرف الآخر من علاقتنا مع الله. إننا، بالأحرى، كما يؤكّد فيدس، نشترك في فيض علاقاتٍ سامٍ معيّن ونلج فيه[2]. يختزل فيدس إذاً التشابه بين الله والإنسان إلى تشابه في العيش العلاقاتي، وينفي التشابه على قاعدة الهوية الشخصانية. وبدلاً من ثلاثة إدراكاتٍ حيّة لأقانيم فاعلة متمايزة، يصبح لزاماً على الخطاب اللاهوتي، الذي يدعو إليه فيدس، أن يتحدث عن «ثلاثة إدراكاتٍ حية لحراكات أو توجهات أفعال»[3].

= أسلوب تعبير تقصد به أنَّ هناك حراكاً مثالياً يشبه حراك أبٍ يرسل ابنه وأننا نشترك فيه» (ص 41).

(1) المصدر نفسه، ص44.

(2) المصدر نفسه، ص50، 73.

(3) المصدر نفسه، ص85. يقدّم فيدس هنا بديلاً لتفسير ولفهارت بانبرغ لشخصانيّة الله الثالوثية. إلا أنَّ تحويله حديثَ بانبرغ عن «مصادر فعل متمايزة» إلى «ثلاثة إدراكات حية لمصادر فعل منفصلة» يدل على فهمه الخاطئ لفكر بانبرغ حول هذه النقطة. لا يتحدث بانبرغ عن مصادر فعل منفصلة؛ بل عن مصادر فعل متمايزة.

يستحقّ فيدس أن نعترف له بأنَّ حرصه على تقديم خطاب لاهوتي عن الله يتصف بالراعوية والعملانية، ويخدم رسالة الدين، ويغني حياة جماعة الإيمان الليتورجية والتعبدية، هو حرص مفيد وقيّم ومطلوب لتطوير الخطاب الديني. كما أنَّ اهتمامه بإظهار طبيعة الله المنفتحة والديناميكية والعلاقاتية، والتي تنفي تحويل الله إلى شيء وضعي جامد وميت، ضرورية لأنها تعكس إيماناً دينياً أصيلاً عن ماهية الله. مع اعترافي بكلّ هذا، من غير الصحيح لاهوتياً، بقناعتي، أن نسعى لتحقيق هذا الهدف من خلال دمج مفهومي «شخص» و«علاقة» ومماهاتهما كلياً، ولاسيما حين يتمّ هذا الدمج على قاعدة قناعة أنطولوجية بأنَّ الله ما هو إلا «سيرورة علاقات»، وأنَّ سيرورة العلاقات المدعوّة الله تلك لا تتحقّق إلا باشتراك الإنسان اختبارياً ومعرفياً بها، وولوجه حلولياً فيها. يتناغم فيدس مع الحراك الفكري المعاصر في اعتقاده بأنّه «من الملائم جداً قواعدياً أن نتحدث عن تداخل متبادل بين حراكات مختلفة»[1]، عوضاً عن تداخل علاقاتي بين أقانيم، خاصةً من وجهة النظر ما بعد الحداثوية المتعلقة بالقول بدور بنيوي تأسيسي تؤدّيه اللغة في فضاء المعرفة والتفسير وتقصّي المعنى. ولكن السؤال المهم هنا هو: هل تقدم هذه اللغة، وهل يمثل هذا الخطاب، الذي يقترحه فيدس، تفسيراً دينياً صحيحاً حتى بالنسبة إلى توما الأكويني، الذي يعزو فيدس إليه الريادة في تعريف «شخص» على أنها تعني «علاقة وجود»؟ هل يسمح الإرث اللاهوتي، الذي يستند إليه فيدس في اعتماده مصطلحات «علاقة» و«تشارك» و«ثالوث»، لهذا اللاهوتي بادعاء أنَّ هناك حراكات علاقاتية تستطيع أن تمايز وتفرِّق نفسها بعضها عن بعض دون حاجتها إلى أن ترتبط بذواتٍ أو بأشخاص تحقق هذا التفريق؟[2]. هل يمكن للعلاقات أن توجد حقاً في ذاتها وبذاتها دون أن

(1) المصدر نفسه، ص73.

(2) المصدر نفسه، ص85. حيث يقول فيدس: إنَّ علاقات الحراك الحية الثلاث «يمكن أن تصبح معروفة بشكل متساوٍ من خلال تمييزها لنفسها عن سواها».

يوجد شخص يصنعها؟ وهل نستطيع الحديث لاهوتياً عن التشارك على أنه اشتراك بكينونة الله يجعل الله ذاته ممكن الحدوث والتكوُّن؟ ألا ينبغي، عوضاً عن هذا، أن نسير خلف توما الأكويني، فنتحدث عن اشتراك أتاحه الله لنا بالنعمة كي نختبر وجوده الثالوثي، الذي يتجلّى في عمل تاريخي ديناميكي وعلاقاتي الأبعاد؟

كي نسلط ضوءاً أقوى على خطأ اختزال الأقانيم الثلاثة إلى حراك أو سيرورة علاقات، نحتاج إلى أن نعود إلى الإرث الديني، الذي يمكن على الأرجح أن يكون، أكثر من أيّ إرثٍ لاهوتي آخر، مصدرَ مفهومي فيدس «علاقة وجود» و«تشارك». سيأخذنا هذا إلى لاهوت العصور الوسطى، أو لاهوت المرحلة المدرسية (Scholastic Theology)، الذي يفسّر عقيدة الثالوث بالاعتماد التام على تفسير مفهوم العلاقة الأرسطوطالي. سيأخذنا هذا، بشكل أكثر دقة، إلى لاهوت توما الأكويني، الذي يَعدّه عتاة اللاهوتيين والفلاسفة واحداً من أهم مفكري الغرب، الذين قدّموا تفسيراً متكاملاً لمفهومي «العلاقة» و«التشارك». سوف أبيّن أنَّ فكر فيدس ما هو إلا صدىً للاهوت توما الأكويني الثالوثي عن مفهوم «علاقات وجود». إلا أنني سأجادل أيضاً بأنَّ إهمال فيدس أبعاد ومعطيات تفسير الأكويني لمفهوم «التشارك» كافةً هو الذي قاد فيدس إلى تطوير خطاب لاهوتي إشكالي يدمج الشخص بالعلاقة، وأنَّه لا مسؤولية فعلاً للأكويني في هذا.

2) مفهوم «علاقة» المدرسي ولاهوت توما الأكويني:

يعتقد الباحثون المتخصّصون في فلسفة القرون الوسطى بأنَّ الفكر المدرسي اللاهوتي تمتّع بموقع الريادة في ما يتعلق بالبحث في مفهوم فكرة «العلاقة». ومع أنَّ فكرة العلاقة، في حدّ ذاتها، قد سبق أن خضعت للتحليل للمرة الأولى في تاريخ الفلسفة في زمن أرسطو نفسه، إلا أنّ تأخُّر عملية التفلسف بشكل نظامي وممنهج حول مفهوم العلاقة، إلى زمنٍ جاء بعد زمن أرسطو بوقت طويل، يعود إلى عدم توافر مفردة محددة في اللغة اليونانية

لكلمة «علاقة»؛ إذ كان يُعبَّر عن فكرة العلاقة من خلال حرفي الجر اليونانيين، اللذين يفيدان معنيي «باتجاه» و«مع»، وكان يُشار إليها بالحديث عن حالة «الاتجاه نحو شيء ما» (prose ti). على العكس من اللغة اليونانية، تمتّعت فكرة «العلاقة» في اللغة اللاتينية بمفردات محدّدة عديدة تعبّر عنها، ولاسيما مفردة (relation)، التي تشير إلى حالة «الإسناد» و«الاتجاه نحو» و«حالة التواصل» أو «حالة تبادل دالة على معنى الشيء الجوهري المدلول عليه أو المشار إليه»[1]. في العصر المدرسي، وبمساعدة الفكر الأرسطي، خضعت مفردة (relation) للدراسة الدقيقة، وقيل: إنها تفيد إحدى صفات الذات الفاعلة في علاقتها بأيّ ذاتٍ أخرى. نجد هنا، وللمرة الأولى في تاريخ الفكر، انتباهاً جدياً إلى الفرق بين العلاقات ومؤسِّساتها السببية؛ أي نجد، بمعنى آخر، أجوبة مفصلة عن السؤال الآتي: هل للعلاقة سبب مؤسِّس لها، أم أنَّ العلاقة في حدّ ذاتها أساس يسمى «علاقة» دون الحاجة إلى آخر؟[2] حوّل هذا التساؤل مفهوم العلاقة إلى مسألة فلسفية مهمّة للمرة الأولى في تاريخ الفكر، ناهيك عن النظريات المتعدّدة حول هذا المفهوم، والتي ظهرت في المرحلة المدرسية[3].

من المهمّ جداً للبحث الذي أجريه هنا أن يأخذ في الاعتبار حقيقة أنَّ الاهتمام بمفهوم «العلاقة» لم يكن اهتماماً أرسطوطالياً فلسفياً بحتاً. فقد كان اللاهوتيون من أكثر المهتمّين ببحثه أيضاً. عَدَّ لاهوتيو تلك الفترة محاولة تشكيل تفسيرٍ فلسفي متماسك لعقيدة الله وتطوير تفسير واضحٍ لفكرة علاقة

---

(1) The New Catholic Encyclopaedia, Group of Editors, 2nd edi., (Washington: the Catholic University of America Press/ Gale and Thomson Learning, 2003), Vol. 12, 'Relation', pp. 40-44.

(2) المصدر نفسه، ص41-42.

(3) انظر حول هذا:

Rodolphe Gasché, Of Minimal Things: Studies on the Notion of Relation, (Stanford, CA: Stanford University Press, 1999), pp. 1-13.

الله بمخلوقاته دوافع قوية لدراسة مفهوم العلاقة بالتحديد[1]. وقد حقّق اللاهوتيون هذا بالاعتماد على فلسفة أرسطو بالدرجة الأولى، ففسّروا أقانيم الله الثلاثة على أنّها شبكة من العلاقات في ضوء الفهم الأرسطي للعلاقة[2]. يوضح هذا التأطير العلاقاتي لأقانيم الله بشكل واضح المكانة الأنطولوجية العالية، التي تمتّع بها مفهوم «العلاقة»، الذي اتصف بتعدّد معانيه؛ تلك التي أصبحت بدورها منبع العديد من نظريات العلاقة اللاحقة في الفكر الغربي. لقد ورث فكر ما بعد الحداثة الكثير من الطروحات الأنطولوجية، التي كتبها أشخاص قروسطيون أمثال: توما الأكويني، ويوحنا الإسكتلندي (John Don Scotus)، ووليام الأوكامي (William of Ockham) وسواهم، مستفيداً من الأجوبة التي قدّموها حول ما إذا كانت العلاقة تتماهى تماماً مع الطرفين اللذين يتواصلان بعضهما مع بعض بوساطتها أم لا[3]. يشكّل هذا الإرث الفكري ملامح الحديث اللاهوتي المعاصر عن مصطلحي «شخص» و«علاقة» في إطار عقيدة الله، كما بيّنت في القسم السابق. أحد نماذج هذا الأمر هو اعتماد بول فيدس على مفهوم «علاقة وجود». سوف أبيّن، في ما يأتي، أنَّ فيدس يستعير، بما لا يدع مجالاً للشك، هذا المفهوم من لاهوت توما الأكويني عن الثالوث، وإن كان يسيء تفسيره وتوظيفه.

إنَّ المفهوم المفتاحي لفهم كلٍّ من الله وعلاقته بالخليقة في لاهوت توما الأكويني هو مفهوم «علاقة». ينظر الأكويني إلى العلاقة، كما نظر أرسطو قبله، على أنّها نمط وجودٍ يتجاوز الجوهر بقدر وصفه لهذا الجوهر، وذلك من خلال علاقة هذا الجوهر بآخر من خارجه. يؤكّد هانز ماير (H. Meyer) أنَّ هذا الفهم يشكّل أحد دعائم إيمان الأكويني بأنَّ «العلاقة لا تعتمد في

(1) المصدر نفسه، ص2.

(2) Mark G. Henninger, S.J. Relations: Medieval Theories 1250-1325, (Oxford: The Clarendon Press, 1989), pp. 1ff.

(3) المصدر نفسه، ص2. «هل هناك تمايز واضح بين العلاقة ومؤسّساتها؟».

وجودها على وجود الذات الفاعلة التي تخصها فحسب؛ بل على وجود ذات أخرى إلى جانبها»[1]. لهذا، تمثّل حالة «الوجود في علاقة» للأكويني (ولأرسطو) أضعف وأدنى أشكال الوجود؛ لأنَّ وجود العلاقة لا يكمن في ذاتها، ولا يتم بفضلها هي بالذات؛ بل بفضل الذات الموضوعية التي تتواصل بوساطة هذه العلاقة مع ذات أخرى تواجهها؛ أي أنّه لا وجود للعلاقة في حدّ ذاتها دون ذوات ترغب في القيام بها. هذا لا يعني، مع ذلك، أنَّ الأكويني يَعدّ كلمة «علاقة» مفردة بلا معنى أو مجرّد اسمٍ لفكرة خيالية يتوهمها العقل. يَعدّ الأكويني كلمة «علاقة» تعبيراً عن صفةٍ مهمة وأساسية، وإن كانت لا توجد كصفة إلا بوجود فاعلها أو حاملها. من المصيب القول مع ماير: إنَّ الأكويني لا ينكر وجود العلاقات كصفات حقيقية، ولا يختزل كلّ الحقائق إلى مجرّد علاقات في الوقت نفسه. يؤمن الأكويني، بدلاً من ذلك، بأنّه من المطلوب وجود فاعل تنبثق منه العلاقة، وفاعل آخر متمايز فعلاً عن الأول تتجه تلك العلاقة إليه[2]. لا تكمن العلاقة في ذات أخرى غير ذات فاعلها، وهي لا تشير مرجعياً إلى مصدر آخر سوى مسببها. أمّا فاعل العلاقة أو مسببها، من جهة أخرى، فيمكنه أن يتمتّع بأكثر من نوع واحدٍ من العلاقات مع فاعل آخر أو مع فاعلين آخرين. ويمكن لهذا الفاعل أن يتمتع بتلك الصور المختلفة من العلاقات في وقت واحد دون أن تتحوّل إحداهما إلى تابعة للعلاقة الأخرى. تُعزا كلّ العلاقات إلى جوهر واحد أو فاعل محدّد بصفته مسبّبها وأساسها. يتمرأى هذا الفكر لاهوتياً في رؤية الأكويني للعلاقة بين الله والخليقة. فيرى أنَّ الله يتواصل مع الخليقة بأشكال تواصلٍ متعددة. تقوم أشكال هذا التواصل، وتكمن أنماطه في حقيقة الله؛ لأنها أنماط علاقاتٍ بين أعضاء ينتمون إلى مستويين مختلفين من

(1) Hans Meyer, The Philosophy of St. Thomas Aquinas, Frederic Eckhoff (trans.,), (St. Louise & London: B. Herder Book, Co. 1954), p. 114.

(2) المصدر نفسه، ص115.

الوجود. ولأنَّ الله غير محدود، يعلو على المخلوقات في طبيعته، ويتقدم عليها. لهذا، تتأسس العلاقة بينه وبين المخلوقات على إرادة ومبادرة الله ذاته، ذاك الذي تتقدّم في الأهمية معرفته، بفضل مبادرته، على العلاقة التي تبادر بها الخلائق كي تتعرّف إلى الله[1].

ينسحب تفسير فكرة العلاقة نفسه على إثبات الأكويني لوجود الله في ذاته؛ فالأكويني يعتمد في إثبات وجود المسبِّب الأول على علاقة سببية محدّدة يثبت وجودها أولاً، ومن ثمّ ينتقل من هناك إلى محاولة فهم كينونة مسبّب هذه العلاقة، الذي هو الله الثالوث في هذه الحالة. يطوّر الأكويني إذاً منهجاً إبستمولوجياً ينتقل من النظر إلى علاقة السبب (أو المسبّب) بنتائج ما يسبّبه، إلى التعرف إلى طبيعة هذا المسبّب في ذاته. وهو يرى في هذه المنهجيّة أنموذج المعرفة العلاقاتي في أساسه، والذي يزوّد الإنسان بمعرفة حقيقية عن الله. يقدّم منهج المعرفة السببي هذا، في رأي الأكويني، دليلاً منطقياً قوياً على وجود الله في علاقة مع العالم، على الرغم من الثغرات التي يمكن أن تعتري هذه المعرفة بسبب محدودية الإنسان المتورّط فيها[2].

على الرغم من أهميّة تفريق الأكويني بين المسبّب والنتيجة، في إطار العلاقة بين الله والعالم، وإثبات هذه العلاقة لوجود الله في ذاته، ينبغي الانتباه إلى أنَّ الأكويني، عندما يتعلّق الأمر بكينونة الله بمعزلٍ عن علاقته بالخليقة، يبتعد بحرص عن عمليّة التفريق بين العلاقة وفاعلها، دون أن يكون هذا على حساب الحرص على عدم المماهاة بين الجوهر والوجود في الله،

(1) المصدر نفسه، ص118.

(2) انظر حول هذا:

William W. Yong III, "From Describing to Naming God: Correlating the Five Ways with Aquinas' Doctrine of the Trinity", in New Black Friars, Vol. 85 (999), 2004, pp. 527-541, p. 529.

يبين يونغ أنّه، بسبب تلك الثغرات، يحصر الأكويني حدود المعرفة المقترنة بعلاقة السبب بالنتيجة في علاقة الله بالعالم، ولا يسقطها على جوهر الله الثالوثي .

في المقابل. ينظر الأكويني إلى الله على أنّه كائن غير محدود وبسيط (أي غير مركب) وضروريّ في ذاته، وهو لا ينال حقّه بالوجود، خلافاً لباقي المخلوقات، من وجودٍ آخر سواه. الله وجود في حدّ ذاته ووجوده هو وجوده في عينه، الذي لا يحصل الله عليه من مرجعية تكمن في أيّ آخر[1].

تشكّل هذه القناعة إحدى الركائز الأساسية في فكر توما الأكويني في عمله الشهير (الخلاصة اللاهوتية). يبدأ الأكويني نقاشه الأنطولوجي هناك بالقول: إنَّ قداسة الله وكينونة الله متطابقتان، وذلك خلافاً للإنسان الذي لا تتطابق فيه كلياً إنسانيّته وكينونته ككائن حي. يعبّر التمايز بين «الوجود كإنسان» وبين «الكينونة البشرية» عن أنَّ الإنسان يتكوّن من مادة (أو محتوى) (content)، ومن شكل (أو مظهر) (form). على العكس من هذا، وبما أنَّ الله لا يتشكّل من محتوى ومظهر أو من مادة وشكل، «فإنَّ الله لا بدّ من أن يكون متماهياً مع ذاته الإلهية وحياته، وأن يكون كذلك متماهياً مع كل ما يوصف به»[2] لأنَّ كيان الله لا يسبّبه أيّ مسبب خارجي، ولأنَّ الله مسبّب أعظمي مكتفٍ بذاته يسبب وجوده بنفسه (كونه السبب المطلق الفاعل لكلّ ما سواه)، فإنَّ وجود الله (أنه موجود)، من جهة، وجوهر أو كينونة الله (أنه من هو)، من جهة أخرى، هما الشيء ذاته؛ أي أنهما متماهيان بالتعريف[3]. من المتوقع، في ضوء هذا التشديد على التطابق بين الكينونة والوجود، أن يتابع الأكويني من هنا الدفاع عن وحدانية الله، وتأجيل الحديث عن ثالوثه إلى مرحلة لاحقة، معطياً بهذا الأولوية للوحدة. تعني كلمة «واحد» للأكويني «لا انقسام» وبساطة. وبما أنه لا فصل بين الوجود والكينونة هنا، من الممكن،

---

(1) Meyer, The Philosophy of St. Thomas Aquinas, pp. 90ff.

(2) Thomas Aquinas, The Summa Theologica, Laurance Shapocate (trans.,), in Great Book of the Western World, Mortimer J. Adler (ed.,), (Chicago: Encyclopaedia Britannica, Inc. 1990), Vol. 1, Pt. 1, Q. 3, art. 3.

كل استشهاداتي من كتاب الأكويني مأخوذة من هذه الترجمة الإنجليزية.

(3) المصدر نفسه، ق1، س3، ف4.

في رأيه، استبدال مفردة «واحد» بمصطلح «كائن»[1]. وبما أنَّ «واحد» على تضاد من حيث المعنى مع فكرة الانقسام، فإنّها على تضادٍّ أيضاً مع فكرة «المتعدد»، مثلما المنقسم على تضاد مع اللا - منقسم[2]. الله، كائناً بسيطاً، إذاً، هو كائن واحد، وكونه واحداً يتعارض مع أيّ إمكانية تعدّد في ذاته الإلهية؛ لأنَّ الله غير منقسم، ولأنه غير مركب في جوهره. الله هو «الله» وهو هذا الله في عمق ذاته. من المستحيل إذاً أن توجد عدة آلهة سواه[3].

ولكن، ماذا عن ثالوث الآب والابن والروح القدس؟ كيف يمكن لهذا الثالوث، الذي تعترف به الكنيسة كينونة الله في ذاته، أن ينسجم مع التشديد السابق على الوحدة والوحدانية على قاعدة مطابقة الجوهر بالوجود؟ هنا بالتحديد يستعين الأكويني بمفهوم العلاقة كي يبيّن ما يعنيه وجود «آب وابن وروح قدس» كجوهر الله. يؤمن الأكويني بأنَّ الثالوث يعبّر في المبدأ عن وجود إمكانيّة انبثاق وحركة في عمق الله ذاته. وهو يؤكّد دوماً، في ما يتعلق بهذه النقطة بالذات، أنَّ هذا الحراك الانبثاقي لا يدلّ على فعلٍ خارجي يقوم به الله خارج ذاته، وكأنه يسبّب شيئاً ما أقلّ منه في الطبيعة (هكذا يفهم آريوس، مثلاً، كينونة الابن على أنّها فاضت عن الآب لتكون أقلّ من الآب في الطبيعة)، أو كأنَّ الله يتّخذ صورة متخيَّلة ما أمام الخلائق (هذا ما تنادي به مظهرية سابيليوس). خلافاً لكلا الخيارين الخطرين، يؤكّد الأكويني أنَّ كلمة «انبثاق» تدلّ هنا على حراك ضمن الله ذاته يأخذ صورة مشابهة لصورة الكلمة، التي تنبثق من عقل المتكلم، دون أن يتلفظها بلسانه بالضرورة: كلمة يقولها المفكر لنفسه[4]. تعني هذه العلاقة الانبثاقية الجوانية أنَّ ما ينبثق من الله ما هو سوى الله أيضاً؛ أي أنه الجوهر نفسه. ينطبق هذا حرفياً في رأي

(1) المصدر نفسه، ق1، س11، ف1.
(2) المصدر نفسه، ق1، س11، ف2.
(3) المصدر نفسه، ق1، س11، ف3-4.
(4) المصدر نفسه، ق1، س27، ف1.

الأكويني على صنع الله لكلمته، أو على إيلاد الآب للابن. بما أنّه في عمق الله يتطابق فاعل العلاقة مع علاقته التي يصنعها، وبما أنَّ «فعل الفهم في الله وكينونة الله أمر واحد»[1]، فإنَّ الكلمة التي تنبثق من الله تسمى «الابن»، وعملية خلق الابن تتماهى كلياً مع طبيعة هذا الابن.

يدلّ هذا التماهي بين «الانبثاق الجواني» و«كينونة الذي يقوم بالانبثاق» على أنَّ هناك علاقات موجودة فعلاً في قلب الله، وأنَّ واقعية تلك العلاقات تنبع من أنّها جميعاً تنبثق من الجوهر نفسه المسبِّب، وتتجه نحوه وتتحرك فيه[2]. علاقات الله هي جوهره، ووجودها هو وجوده؛ إذ إنَّ العلاقات والجوهر في الله لا يختلفان بعضهما عن بعض؛ بل هما شيء واحد[3]. ولكن، هل يعني كلام الأكويني هنا أنَّ تلك العلاقات متطابقٌ كلياً بعضُها مع بعض في الله؟ لا. فالأكويني يؤمن بأنَّ مفهوم العلاقة، الذي يعتمد عليه، يفترض بالتعريف آخرَ مواجهاً يتّجه الفاعل نحوه ليبني معه علاقة. هذا يعني أنَّ هناك تمايزاً بين نهايتي العلاقة أو طرفيها. وهو تمايز له ما يشبهه في علاقات الله في ذاته، دون أن ينفي هذا التمايز واحدية وبساطة جوهر الله. ليس هذا التمايز تفريقاً في جوهر الله؛ بل هو تمايز في أنماط وجود هذا الجوهر العلائقية، كما يقول الأكويني[4].

ما الذي يمكن أن يرتبه النقاش المذكور على فكرة الأقانيم الإلهية الثلاثة: الآب والابن والروح القدس؟ يعتقد الأكويني بأنَّ «شخص» أو «أقنوم» تدل على جوهر وحيد موجود يتمتّع بكينونة مفردة محدّدة، ولا تدل على مجرد مظاهر وجود الجوهر: «شخص» تعني الجوهر في حدّ ذاته في واحديته المفردة[5].

(1) المصدر نفسه، ق1، س27، ف2.
(2) المصدر نفسه، ق1، س28، ف1.
(3) المصدر نفسه، ق1، س28، ف2.
(4) المصدر نفسه، ق1، س28، ف3.
(5) المصدر نفسه، ق1، س29، ف1.

بكلماتٍ أخرى، يعتقد الأكويني بأنَّ «شخص» اسم ملائم لجوهر الله، وليس لأقانيمه الثلاثة؛ إذ إن الله، على الرغم من اختلافه عن المخلوقات في الطبيعة، هو الكائن الكامل، الذي نرى فيه صورة مطلقة لحالة الوجود المفرد والمطلق والعاقل. تكمن شخصانيّة الله في أنّه كيان علاقاتي موجود في ذاته. «العلاقاتية» فكرة مركزية في تفسير الأكويني اللاحق لمعنى الأقانيم الثلاثة في الله. يؤمن الأكويني بأنَّ مفردة «شخص» تدلّ في حالة الإنسان المحدود والمخلوق على التفرّد والتميّز الخاصين بذاك الإنسان بالتحديد. يختلف الأمر في حالة الله، في رأي الأكويني؛ إذ إنَّ مفردة «شخص» لا تشير إلى الفرادة، ولا تدلّ على صفةٍ من صفات الجوهر؛ بل إنّها اسم للجوهر في ذاته، وهي تعبّر عن علاقات الجوهر بالذات. بكلمات ثالوثية، شخصانية أقنوم الآب هي أبوّته عينها؛ لأنَّ أبوة الآب هي علاقته مع الابن وإيلاده له. الطبيعة الأبوية للآب ليست علامة تفرّد فردي؛ بل علامة علاقة. لهذا، إنَّ شخص الآب (أو أقنومه) ما هو إلا علاقته الأبويَّة عينها[1]. ينتج عن هذا أنَّ الآب، في حد ذاته، ما هو إلا علاقة أبوة بما أنَّ «ذاك الذي يوجد في الجوهر الإلهي ما هو إلا الجوهر الإلهي عينه»[2]؛ أي أنَّ أقنوم الآب هو علامة أبوة توجد في جوهرها الخاص بها. لا يمكن للآب أن يكون وجوداً شخصانياً لجوهر إلهي يظهر فيه ويتجاوز محدودية تفرّده؛ لأنَّ الجوهر ما هو إلا حالة وجوده عينها، لا أكثر ولا أقل. وهذا الجوهر لا يمكنه أن يكون «جوهراً» يمتلك علاقات؛ لأنَّ العلاقة ليست صفة معبّرة عن الجوهر؛ بل هي الجوهر الإلهي ذاته موجوداً. هذه هي الخلاصة الحتمية للقول: إنَّ «العلاقة هي أقنوم (hypostasis) موجود في الجوهر الإلهي»[3]؛ تلك الخلاصة مهمة جداً بالنسبة إلى الأكويني؛ لأنها تدعم إقراره بوجود نوعٍ ما من التعددية في الله، دون أن تجرف لاهوت الثالوث نحو هاوية

(1) المصدر نفسه، ق1، س29، ف3-4.

(2) المصدر نفسه، ق1، س29، ف4.

(3) المصدر نفسه، ق1، س29، ف4.

هرطقة التثليث (Tritheism). لا تهدّد فكرة «الأشخاص= علاقات»، في رأيه، واحدية جوهر الله طالما أنَّ العلاقات المتعدّدة الفعلية في الله تتأسّس كلّها على شخصٍ إلهي واحدٍ ووحيد. وكما أنَّ صفات الله، مثل صفتي الصلاح والحكمة، ليست على تضادٍّ في الجوهر الواحد الذي تصفه، فإنَّ «آب وابن وروح قدس» ليست بعلاقات متضاربة؛ لأنها علاقات الإله الواحد نفسه، ولأنَّ تعدّدها يبين أنّ صفات الله قادرة على تمييز بعضها عن بعضها الآخر. لا تدلّ تعددية علاقات الله على تعددية جواهر وكيانات؛ لأنَّ «شخص» هنا هي اسم علاقات، وليست اسم أفراد، وهي لا تعني تعددية مادية؛ بل تعددية شكلية[1]. تدل كلمة «ثالوث» إذاً على تعددية علاقات هي الله في ذاته.

يظهر العرض السابق لمنطق الأكويني الثالوثي أنَّ هذا الأخير يطابق ويماهي نسبياً بين الجوهر وخصائصه، وبين الكينونة والوجود في تفسيره مصطلح «الشخص» في عقيدة الله. يعتقد بعض الباحثين بأنَّ الأكويني يوظّف عمداً هذا التوجّه الميتافيزيقي الأرسطوطالي الأصل في حديثه عن الثالوث بالتحديد، بدل أن يوظفه في حديثه عن معنى مصطلحي «شخص» و«علاقة» بصورة عامة، وأنَّ لذلك أسباباً دفاعيةً معيّنة[2]. لهذا يرى الأكويني أنّ من الضروري القول، بعكس هرطقة التثليث، إنّ علاقات الله لا توجد في كينونته؛ بل إنها تعرِّف هذه الكينونة، وإنَّ تلك العلاقات الإلهية ما هي إلا علاقات وجود؛ لهذا يؤدي لاهوت الأكويني الثالوثي إلى القول إنَّ:

الجوهر الإلهي الموجود في علاقة أبوّة هو الله الآب، والجوهر الإلهي

(1) المصدر نفسه، ق1، س29، ف4؛ س30، ف3.

(2) هذا ما يعتقده:

Robert L. Richards, S.J. The Problem of an Apologetical Perspective in the Trinitarian Theology of St. Thomas Aquinas, in Analecta Gregoriana, Vol. 131, Sec. B, N. 43, (Rome: Gregorian University Press, 1963), pp. 110-112.

يظهر الغرض الدفاعي، في رأي ريتشاردز، في أنَّ «الأكويني اعتمد على ميتافيزيقا العلاقة ليقدم بناءً نظامياً لتعددية الأقانيم يتأسس على وحدة الجوهر الإلهي». (ص111).

الموجود في علاقة بنوة هو الله الابن، والجوهر الإلهي الموجود في علاقة بثق روح...هو الله الروح[1].

قادت مثل هذه اللغة العديد من اللاهوتيين المعاصرين إلى الاعتقاد بأنَّ الأكويني هو رائد المماهاة الكلية بين «شخص» و«علاقة»، وجعلتهم يعزون إليه فضل اختزال الشخصانية المتفرّدة لثالوث الله إلى العلاقات التي يقيمها هذا الثالوث. إلا أنّني أعتقد بأنَّ القراءة المتأنّية لمنطق الأكويني الثالوثي، في إطار السياق الأوسع لفكره، تدعم ادعاء وليم يونغ (W. Young) أنَّ الأكويني في كتابه (**الخلاصة اللاهوتية**) يذكرنا بأنّه يحاول، أساساً، شرح «مفاهيم الأشخاص» في الله، وليس تطوير مفاهيم شخصانية[2]. لتلك المفاهيم قيمة تكوينية في عملية معرفة الأقانيم، ومن دونها لا يمكننا معرفة الله؛ لأنَّ عقلنا البشري محدود. صحيح أنَّ الأكويني لا يقول، مثلاً، إنَّ أقانيم الله لا توجد منفصلة في جوهر الله؛ بل إنها الله في جوهره؛ لأنها ثلاثة أقانيم وجودٍ تشكّل في علاقاتها جوهراً واحداً. صحيح أنَّ الأكويني لا يستخدم هذه اللغة، ولا يصرّح بهذا. إلا أنّه من الممكن شرح السبب الذي يمنع الأكويني من فعل ذلك. يبدو أنَّ الأكويني كان يشعر بأنّه من الأساسي بمكان الحفاظ على الفرق الأنطولوجي بين الكيان الإلهي والكيان البشري. وهو يرى أنَّ أفضل طريقة لتحقيق هذا هي أن نواظب على تأكيد أنَّ «شخص» و«علاقة» متطابقين في الله، خلافاً للإنسان. هذا يعني، بكلمات أخرى، أنَّ الغرض من كلّ نقاش الأكويني السابق هو غرض إبستمولوجي وليس أنطولوجياً. يدافع تيموثي سميث (T. Smith) عن هذا الاستنتاج بقوله: إنَّ الأكويني يوظّف في النقاش الوارد في الأسئلة من (2) حتى (26) من كتابه (**الخلاصة اللاهوتية**) مسألة الأقانيم في الثالوث في عملية توضيح

---

(1) The Catholic Encyclopaedia, "Relations, Trinitarian," Vol. 12, pp. 45-46, p. 46.

(2) Young, "From Describing to Naming God: Correlating the Five Ways with Aquinas' Doctrine of the Trinity," p. 539, Aquinas, The Summa Theologica, Pt. 1, Q. 40, art.1.

الضرورة الأساسية لِلَحْظِ دور الأقانيم الثلاثة في عملية فهم مستويات معرفة البشر لله، إن لم يكن مستويات المعرفة في المبدأ، سواء في هذه الحياة أم في الحياة الثانية[1].

يتبع بول فيدس منطق الأكويني نفسه حين يشدّد على أولوية وأسبقية العلاقات على الجوهر، مختزلاً في المحصلة، خلافاً للأكويني، «شخص» إلى مجرد «علاقة». فتبنّي فيدس منطقَ الأكويني يسلخ طروحات هذا الأخير عن إطارها المنطقي الأساس والأوسع، وينزع عنها اهتمامها الإبستمولوجي التوجّه. بهذا، يقلّل توظيف فيدس المذكور من حقيقة أنَّ الأكويني لا يجعل من مفهوم العلاقة قاعدة لفهم طبيعة الله، ولا يحاول أن يفصِّل كيان الله على مقاس مفهوم «علاقة» مقياسي مسبق الافتراض، كما أنّه لا يُخضِع حقيقة الله إلى مفهومٍ يرضى عنه العقل البشري. ما يفعله الأكويني أنه يحاول حلّ معضلة منطقية في عقل الإنسان عن الله «الواحد-في-ثالوث»، أو الله «الثالوث-في-وحدة»، وذلك بمساعدة مفهومٍ من المفترض به أن يكون جلياً لأبناء عصره. من هنا نقول: إنّه حتى نعيد الاعتبار للأبعاد الحقيقية لأنطولوجيا الأكويني عن مفهوم «علاقة» ومفهوم «شخص»، نحتاج إلى أن ننظر إلى فهم الأكويني لمفهوم آخر مهم جداً هو مفهوم «التشارك». بدراسة هذا المفهوم المفتاحي الثالث، سيظهر لنا أنّ التشديد على الجانب العلاقاتي في طبيعة الله لم يكن أداة استعملها الأكويني ليفرض على الخطاب اللاهوتي عن الله مفهوماً للعلاقة ينكر وجود فاعلين عند نهاية طرفي العلاقة، وهو لم يكن، لهذا، يحوّل الله إلى تعبير عن حراك علاقات يشترك الإنسان فيه جوهرياً. بكلمات أخرى، أنطولوجيّة التشارك الأكوينية ما هي إلا نقد جاد وصريح لطرح فيدس وللاهوت التشارك الحلولي بالله ما بعد الحداثوي.

---

(1) Timothy L. Smith, Thomas Aquinas' Trinitarian Theology: A Study in Theological Method, (Washington: The Catholic University of America Press, 2003), pp. 48-60.

3) ميتافيزيقا لاهوتية عن مفهوم التشارك:

يعتقد الباحثون، كما ذكرت في القسم السابق، بأنَّ توما الأكويني يستوحي تفسيره لمفهوم العلاقة من فلسفة أرسطو. يمايز أرسطو، في كتابه عن الميتافيزيقا، بين «العلاقات» (relations) و«المرتبطات» (relatives)، ويتحدّث عن المرتبطات التي لها علاقاتها في ذاتها، والمرتبطات التي تحظى بعلاقات بفضل ارتباطها بمرتبطات أخرى. وينظر أرسطو في كلتا حالتي الارتباط المذكورتين إلى العلاقة على أنّها صفة من صفات المرتبط، وليست مرتبطاً قائماً في ذاته. بهذا يحبط أرسطو، كما يقول ب. ماتنغلي (B.M. Mattingly)، كلّ أولئك الذين يبحثون في فكره عمّا يدعم خلطهم ودمجهم لفكرة «العلاقة» بفكرة «المرتبط»[1]. يعتقد ب. فان (B. Phan) بأنَّ الأكويني يطبّق تفريق أرسطو المذكور على تفسيره لعلاقة الآب بالابن في الثالوث الإلهي. فالأكويني يعتقد بأنَّ علاقة الآب بالابن الثالوثية تتألّف ممّا يأتي: 1- مفردتين ترتبطان ببعضهما («آب» و«ابن»)، 2- أرضية مشتركة للعلاقة يمثّلها في حالة الآب والابن فعل الإيلاد، 3- العلاقة الموجودة بينهما في حدّ ذاتها. إنَّ أوّل صفات العلاقة؛ أيّ علاقة كانت، بالنسبة إلى الأكويني وأرسطو، هي صفة عدم وجود العلاقة في ذاتها أو من ذاتها؛ إذ إنَّ العلاقة لا تمثّل جوهراً؛ بل هي صفة من صفات الجوهر: «هي لا توجد في ذاتها؛ بل توجد بفضل آخر»[2]. أمّا صفة العلاقة الثانية عند أرسطو فهي أنَّ العلاقة صفة «تدلّ على قدرة وجود - نحو - آخر تكمن في الشيء ذاته، كما يقول غاشِه (Gasché)»[3]. يعتقد أرسطو بأنَّ العلاقة بصفتها «توجه-نحو» (prose

(1) The New Catholic Encyclopaedia, Vol. 12, 'Relation', p. 43.
يشير ماتنغلي إلى كتابي الأكويني (De Potentia)، و(Commentary on the Metaphysics) ليبين استعارة الأكويني من هذا التمييز الأرسطوطالي قناعته بأنَّ دراسة المرتبطات تسبق دراسة علاقاتها: الـ «لماذا» يتقدم على الـ «كيف».

(2) The New Catholic Encyclopaedia, Vol. 12, 'Relations, Trinitarian', p. 45.

(3) Gasché, On Minimal Things, p. 2.

ti) لا يجب أن يُنظَر إليها من زاوية فاعلها فحسب؛ بل أيضاً من زاوية الفاعلِ الآخر المقابل الذي يتمّ فعل الاتجاه نحوه. لقد خلق هذا الاعتقاد تساؤلاً عند المفكّرين المدرسيين، ولاسيما الأكويني، فحواه ما يأتي: هل «الوجود-تجاه-آخر» ممكن دون حركة نحو الخارج يبتعد فيها فاعل العلاقة عن تمحوره حول ذاته ويتجه نحو سواه؟[1].

على المرء أن ينبّه هنا إلى أنَّ مثل هذا التساؤل الميتافيزيقي ليس تساؤلاً جوهرياً لمجرّد إشارته إلى قاعدية صفة «وجود-نحو-آخر»، التي تميّز أيّ علاقة. تتعزّز هذه الإشارة المهمّة حين نوازيها مع سؤال آخر: «ما وضع الفاعل الذي يبدو أنَّ العلاقة انبثقت منه إذا كانت العلاقة في جوهرها «وجود-نحو-آخر»؟ وكيف تؤثر، في المقابل، طبيعة هذا الفاعل المنفتح على ماهية العلاقة؟»[2]. إنَّ التشديد على عدم وجود علاقة دون احتمال قبلي لحالة «الوجود-نحو-آخر»، التي يتاح بها للفاعل أن يصل إلى مساحة الآخر[3]، يبين بوضوح أنه لا معنى لفكرة العلاقة دون فاعل العلاقة، ودون التمسك بحالة الاتجاه نحو آخر. لا معنى للحديث عن علاقة دون لحظ نهايتيها؛ إذ لا علاقة يمكن أن تحدث دون أن تنشأ من فاعل، وتتجه نحو فاعل آخر. هذا ما هو الحال عليه حتى وإن كان للعلاقة قوة تكوينية فعلية تؤثّر في وجود فاعلها إلى درجة أنَّ هويّة فاعل العلاقة تصبح هوية هذا الفاعل بالذات دون سواه بفضل حدث الارتباط (relatum). ولهذا، إنّها هوية يمكن تحققها في حالة من الترقب[4]. حتى ولو كان للعلاقة هذا الدور

(1) المصدر نفسه، ص7. يمكن أن يشكل التساؤل نفسه دعامة رئيسة في تفسير تحوّل انتباه ما بعد الحداثة من السؤال عن «ما العلاقة؟» إلى التساؤل حول إمكانيّة وحدود معرفة تلك العلاقة، الذي يترافق بدوره مع تشديد موازٍ على التعرّف إلى العلاقة من خلال الاشتراك فيها، أو من خلال اشتراكٍ يجعلها جزءاً منا.

(2) المصدر نفسه، ص8.

(3) المصدر نفسه، ص9.

(4) المصدر نفسه، ص10.

التكويني لهوية الفاعل. إنَّ العلاقة، في حدّ ذاتها، ليست هويّة هذا الفاعل، كما أنَّ العلاقة ليست فاعل نفسها بنفسها.

يفهم الأكويني مفهوم «التشارك» في إطار التفسير السابق للعلاقة كحالة توجُّه الفاعل نحو فاعلٍ آخر سواه. وهو، مثل فيدس، يستخدم هذا المفهوم في خطابه الأنطولوجي عن كينونة الله. إلا أنَّ الأكويني يختلف عن فيدس بانطلاقه أنطولوجياً من تأكيد أهمية التفريق الفعلي بين الجوهر والوجود، حيث إنه في توظيفه مفهومَ التشارك يحافظ الأكويني على الفرق بين الحقائق العرضية والمحدودة وبين الحقائق الدائمة واللامحدودة. يَعدّ الأكويني هذا الفرق أحد المكوّنات القاعدية للإيمان المسيحي بأنَّ العالم نشأ من خالق لا محدود. وهو يستخلص من هذه القناعة أنَّ الارتباط بالله من صلب كيان الخلائق، أمّا الارتباط بالخلائق فهو ليس من صلب كيان الله[1]. يجب على المرء القول هنا: إنَّ التمييز بين الجوهر/الطبيعة والوجود لا يعني، بالنسبة إلى الأكويني، أنَّ الجوهر يمكن أن يكون دون وجود؛ إنّه يعني فحسب أنَّه يمكن إدراك الجوهر أحياناً دون أن يتمتّع هذا الأخير بوجود محدّد في الكون المادي.

إنَّ إدراك الأكويني لوجود تمايز بين جوهر الشيء والوجود الذي يتحلّى به هذا الشيء يترافق بشكلٍ ملحوظ مع تفسير معيّن لفكرة التشارك يقول: إنّها فكرة تدلّ على حالة «أداء دورٍ في أمر ما». يوظّف الأكويني هنا قناعة أرسطوطالية تفيد بأنَّ ما ينتمي إلى شيء ما بفضل اشتراكه فيه يمكن أن ننسبه

---

(1) Aquinas, The Summa Theologica, Pt.1, Q. 50, art.2.

كما ترد في:

Peter Hicks, "One or Two? A Historical Survey of an Aspect of Personhood," p. 41.

يلاحظ هيك مصيباً أنَّ تركيز الأكويني على علاقة الإنسان بالله لا يشبه في مضمونه التشديد المعاصر على الأهمية التكوينية للعلاقة بالنسبة إلى الهوية البشرية.

إلى هذا الشيء في جوهره[1]. هكذا يفهم الأكويني فكرة التساوي في الألوهة وفي الجوهر بين الآب والابن والروح القدس. ولهذا يجادل قائلاً: لأنَّ الروح والابن يتشاركان في الجوهر الإلهي بسبب انبثاقهما من الآب، فإنَّ الألوهة تُنسَب بالطبيعة إليهما أيضاً. ولكن الأكويني، على الرغم من هذا، يختلف عن غيره من اللاهوتيين، الذين يتحدثون عن نمط تشاركٍ وحيد، مثل بوئيسيوس مثلاً، فيميّز عدة أنماط من التشارك، ويفرق بينها وفقاً لهوية فاعلي كلّ منها. أحد أنماط التشارك هو ذاك الذي يتحدّث عن النتيجة، التي تحمل صفات مشتركة يتحلّى بها مسببوها. ينطبق نمط التشارك هذا، في رأي الأكويني، على اشتراك الإنسان في صلاح الله، مثلاً. الصلاح هنا أمر يُنسّب إلى الإنسان من خارجه، وعلى اعتبار أنَّ الإنسان يشترك في حمل صفة الصلاح بفضل تسبيب الله للإنسان وللصلاح معاً. يختلف هذا النمط من التشارك في طبيعته، كما يؤكّد الأكويني، عن أيّ نمط تشارك جوهري بين الآب والابن في الثالوث الإلهي. فألوهة الابن ليست أمراً إضافياً يكسبه الابن من مصدر خارجه، وكأنَّ الألوهة ليست طبيعة الابن في ذاته. الألوهة صفة جوهرية من صفات طبيعة الابن الإلهي، التي يتمتّع بها الابن لأنّه يشكل مع الآب والروح القدس الجوهر الإلهي الواحد في ذاته. إذاً، يوجد تمايز أنطولوجي بين مفهوم التشارك المتعلق بعلاقة الإنسان بالله، ومفهوم التشارك المتعلق بعلاقات الابن والآب والروح القدس.

في إطار علاقة «السبب-النتيجة»، يستخدم الأكويني مفهوم التشارك للحديث عن وجود الكائنات المخلوقة، وكأنه وجودٌ مشتق من وجود الله. لا يعني هذا الاشتقاق، بحسب يوليوس واينبرغ (J. Weinberg)، بالنسبة إلى الأكويني، أنَّ كيان المخلوقات جزء من كيان الله. يتمايز جوهر الله ذو

---

(1) انظر حول هذا:

Rudi A. Te Velde, Participation and Substantiality in Thomas Aquinas, (Leiden, New York & Köln: E.J. Brill, 1995), pp. 11-13.

الطبيعة الروحانية عن عمليّة «وجوده مع آخر» في حدّ ذاتها، ولهذا تعني «تشارك» هنا أنَّ المخلوقات يمكنها أن تقلّد طريقة الله في الوجود، لا أن تصير جزءاً منه[1]. يتأسّس على هذه القناعة إمكانيّة حقيقية لإيجاد تشابه بين وجود الله وطريقة وجود الخلائق التي تحاكي وجود الله، وذلك على قاعدة مبدأ السببية، التي تفترض تمايزاً بين المسبِّب وفعل التسبيب والمُسبَّب. تشدّد هذه المحاكاة السببية على درجة التماثل الشديدة التي تجعل من اشتراك المخلوقات في وجود الله أمراً يعكس كينونته الإلهية. مع ذلك، لا إنكار هنا، كما يلاحظ نوربرت ميتغا (N. Metga)، للتمايز بين «المحاكى» و«المحاكي»، الذي يعود إلى نقص كمال ومحدودية المخلوقات، الأمر الذي يعيق تماهيها التام مع الله، وانطباق وجودها كلياً على وجوده[2]. وقد تكون هذه القناعة هي ما يجعل الأكويني يستعين بلغة سببيّة حين يتحدّث عن التشارك في علاقته بالله (via causalitatis) بغية الحفاظ على تمايز واضح بين الله ولغتنا ومفاهيمنا عنه[3]. على الرغم من تقدير الأكويني وثقته باللغة اللاهوتية الجازمة (cataphatic) عن الله، ورفضه حصر الخطاب اللاهوتي

---

(1) Julius Weinberg, A Short History of Medieval Philosophy, (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1966), pp. 184-185; and Aquinas, Summa Contra Gentiles, (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1975), II. 50-54.

(2) Norbert W. Metga, Analogy and Theological Language in the Summa Contra Gentiles¤ A Textual Survey of the Concept of Analogy and its Theological Application by ST. Thomas Aquinas Frankfurt an Main¤ Verlag Peter Lang GmbH, (1984, p. 62).

يدعو ميتغا التشارك بمعنى المحاكاة أو التقليد «التشبُّه النسبي» (analogy of proportionality)، ويضع معنيين لكلمة «نسبة» في فكر الأكويني (ص64-66). للاطلاع على تحليل آخر لمفاهيم النسبة والنسبوية الأكوينية. انظر:

Laurance Paul Hemming, "Analogia non Entis Sed Entitatis: The Ontological Consequences of the Doctrine of Analogy", in International Journal of Systematic Theology, Vol. 6(2), 2004, pp. 118-129.

(3) انظر حول هذا:

Battista Mondin, S.X, St. Thomas Aquinas' Philosophy in the Commentary on the Sentences, (The Hague: Martinus Nijhoff, 1975), pp. 87-102.

عن الله بمفردات لغة نافية وتنزيهية (appophatic)، معتبراً أنَّ لغة الإنسان تقدّم معرفة حقيقية تستحق التصديق عن الله. للغة اللاهوتية دور الجزم، وليس النفي، في رأي الأكويني، لأنَّ اللغة تعبّر بشكل فعلي عن الله. لهذا، لا تتمتع اللغة اللاهوتية، في رأيه، بمعنى مجازيّ محدود القدرة على محاكاة أعمال الله بالإنسان، بل إنّها تتمتع بمعانٍ ملائمة يمكن أن تماثل بنجاح بين وجود الله ووجود المخلوقات[1]. إلا أنَّ معاني اللغة، من جهة أخرى، لا تختزل الله إلى مجرّد فكرة في العقل، أو إلى مجرد تعبير عن حالة وجود بشرية. تؤدّي معاني اللغة دور الكاشف لله بوساطة أسلوب التشبيه والمقارنة (analogy). في المبدأ، تؤدي اللغة البشرية دوراً مناسباً يعوَّل عليه في وصف الله ومخلوقاته. إلا أنّه من الواضح أنّ هذه اللغة لا تحمل، حين نتحدث بها عن المخلوقات، المعاني نفسها التي تحملها حين نستعملها للحديث عن الله، طالما أنَّه لا صفة يمكن لله والإنسان أن يحملاها بالطريقة نفسها[2].

علينا أن نقرأ قناعة الأكويني بأنَّ التشبيه أو المقارنة هما المنهجية الأنسب لاستخدام اللغة اللاهوتية[3] في ضوء تحفّظه السابق الذكر المتعلق بمعنى فكرة «التشارك». في اهتمامه بالمقارنة أو التشبيه، يركّز الأكويني نظره على علاقة بين قرينين أو شبيهين (analogates)، ويرى في تلك العلاقة قيمة

---

(1) المصدر نفسه، ص95-99.

(2) المصدر نفسه، ص100.

(3) المصدر نفسه، ص103-119. يقف ميروسلاف ولف حالياً إلى جانب علاقة تشابهية بين الله والإنسان، ويوظفها في إطار الربط بين عقيدة الثالوث وعقيدة الكنيسة، مجادلاً بأنَّ «شخص» و«شركة» في عقيدة الكنيسة لا يماثلان «شخص» و«شركة» في عقيدة الثالوث. يمكن فهم تلك المفردات الأولى كمصطلحات قرينة تشابه الثانية فقط: Volf, After Our Likeness, p. 199.

يصيب ولف في قوله: إنَّ غياب مثل هذا الربط القرائني لعلاقة الله بجماعته مع علاقات الله في ذاته قد يبرر الكنيسة على حساب كيان الله القدوس.

تنبع من تعبيرها في الدرجة الأولى عن قرينين أو شبيهين يتمايزان بعضهما عن بعض. ما المقارنة أو التشبيه في العمق سوى تعبير عن حالة علاقة لغوية لا تمثّل، في حدّ ذاتها، خاتمتها الخاصة. هذا يعني أنَّ فهم الأكويني للمقارنة اللغوية يقوم على مفهوم العلاقة، ولاسيما العلاقة بين الله والإنسان. وكما أنَّ تلك العلاقة تفترض إلى جانب الوحدة تعدّداً وتنوعاً ينتجه فرق لا يمكن نفيه بين الله والإنسان، فإنَّ علاقة المقارنة أو التشبيه، التي تفترض تشاركاً، تشترط أيضاً إلى جانب الوحدة تنوعاً ينتج عن تأسيس المقارنة العلاقاتية على قاعدة وجود قرينين متمايزين يتمتّع كلّ منهما بصفات مشتركة، وإن كان بطرق مختلفة يعود اختلافها إلى واقعية تمايز القرينين الذاتي بعضهما عن بعض(1).

يُظهِر هذا الانتباه إلى بُعد العلاقة، التي تلحظ قرينين متمايزين عند طرفيها، تجنباً، في مفردات لغة المقارنة الخاصة بعلاقة الله بالإنسان، لأيّ اختزال للفاعل الإلهي إلى مجرّد اصطلاح لغوي أو صيغة كلامية تنشأ من الإنسان أثناء قيامه بدوره في حراكٍ حواريٍّ ما أو في موقف محادثة معيّن. إنّه فهم ينتقد بشدّة الطرح الثالوثي، الذي يقول: إنَّ أقوى مقارنة بين الله الثالوث والوجود البشري ليست مقارنة الأشخاص (ليست المقارنة بين قرينين)؛ بل مقارنة بين أنماط علاقات شخصانية(2).

يعتقد الأكويني بأنَّ ذات الله ليست بالأمر المُدرَك والمثبت عقلياً بفضل قدرات الإنسان الفكرية، وإنّما أمر يدركه الإنسان استدلالياً من بعض

(1) Mondin, St, Thomas Aquinas' Philosophy in the Commentary on the Sentences, p. 111.

«لهذا، من الملائم، على ما يبدو، استنتاج أنَّ المكونين الأساسيين لمفهوم المقارنة عند الأكويني بشكل عام هما: 1) أنَّ المقارنة مبدأ توحيد. 2) هذا المبدأ التوحيدي صفة يتصف بها العديد من الكائنات، أو أنها صفة للعديد من الذوات بدرجات مختلفة».

(2) Fiddes, Participating in God, p 49.

مؤشرات وجود يقدّمها الله شخصياً عن نفسه[1]. يدلّ مثل هذا الاعتقاد على أنَّ الأكويني لا ينظر إلى التشارك على أنّه دليل على أنَّ الإنسان عنصر مكوِّن لكيان الله. كما أنه يكشف أنَّ الأكويني لا يماهي كلياً بين الجوهر والوجود، مع أنه يقبل أن يقول: إنه لا منفذ بالنسبة إلى الإنسان إلى جوهر الله إلا من خلال التلاقي مع وجوده. لو أنَّ الأكويني يعني بالتشارك أننا جزء من كيان الله، أو أننا نحلّ فيه، لما ادعى أنَّ ذات الله وماهيّته ليست أموراً نمتلكها بشكل طبيعي. ستكون كينونة الله أمراً معطىً لنا بالمطلق وبالطبيعة لو كان الاشتراك في الله أمراً ممكناً (الأمر الذي تفيده فكرة أنَّ الله ما هو سوى اسم لحراك أو لسيرورة). ولكن، لأنَّ الأكويني لا ينظر إلى الله على أنه حراك أو سيرورة، تبدأ براهينه الفلسفية الخمسة الشهيرة لإثبات وجود الله من النظر إلى الأفعال الإلهية أولاً، ومن ثَمَّ الانتقال منها إلى استخلاص معرفة عن الذات الإلهية الفاعلة، التي أنتجت مثل تلك الأفعال: من الحركة أو الفعل إلى المحرِّك الأسمى، ومن فعل التسبيب إلى المسبِّب الأعظم، ومن الإمكانية إلى الكائن الضروري لوجودها، ومن مستويات الكمال إلى الكائن الأسمى[2]. لا ينبغي توظيف مفهوم التشارك في تحويل الله إلى سيرورة تعبّر عن اختبارات الخلائق وتخضع لحاجاتهم. التشارك تعبير عن محاكاةٍ مقارنة أو تشبيهية لأفعال الله تمارسها مخلوقاته[3].

في ضوء وضع مفهوم «التشارك» في سياق عملية مقارنة تعترف بوجود قرينين، يتحدّث الأكويني عن مستويات عدّة من التشارك، مقدّماً نظريته التراتبية عن درجات الوجود ونظريته عن التشابهية الميتافيزيقية. ويركّز، في تينك النظريتين، على شكل اشتراك الكائنات المحدودة في الوجود (esse)،

(1) Weinberg, A Short History of Medieval Philosophy, pp 187-188.

(2) المصدر نفسه، ص188.

(3) المصدر نفسه، ص198. «كي نحاكي الله تماماً في خليقته، لا بد من وجود بعض المخلوقات التي يمكنها أن تتصرّف بأفضل شبهٍ ممكن بالله يمكن لكائن محدود أن يصل إليه».

ممايزاً بين الاشتراك في وجود كوني (esse commune) وبين وجود موجود في ذاته (esse subsistens)، والذي يدلّ على الله في ذاته. يَعدُّ الأكويني نوعي الوجود المذكورين نمطين مختلفين بعضهما عن بعض، ويؤكّد أنَّ الله والإنسان يختلفان بعضهما عن بعض في ضوء نوعَي الوجود المذكورين[1]. ليس الله اسم علمٍ لمفهوم كونيّ، أو لحالة وجود، أو لفعل حضور. الله كائن موجود في ذاته وفي حضوره الخاص به. أمّا الإنسان فعلى العكس من هذا، ينتمي إلى كائنات لها نمط وجودٍ عام وكوني. لا يسمح التشارك في نمط الوجود العام للكائنات المخلوقة، بحسب الأكويني، بأن تشترك في وجود الله المقدس في ذاته (esse subsistens)؛ بل يخضع الوجود العام، الذي ينتمي الإنسان إليه، لقدرة الله، ويعتمد على نعمته الإلهية. أمّا شكل التشارك الوحيد بين الله والمخلوقات فهو تشارك **مقارِن** في ضوء صورة الله، مثلما تحمل النتائج ملامح مسببها[2]. يحافظ الأكويني بهذا المنطق على وجود الله في ذاته كأحدٍ ما، وليس كشيءٍ ما يشترك الإنسان فيه. تعني «تشارك» هنا أنَّ كلّ الكائنات الموجودة سببها كائن أسمى سابق لها. هذا نوع من التشارك الذي يتفعَّل بفضل الاشتراك في حالة وجود سببها الله؛ أي التشارك في حمل صورة الإنسان الكامل، التي رأيناها في يسوع المسيح[3]. السببية هنا، كما تقول جويس ليتل (J. Little)، ليست سببيّة شكلية أو صورية؛ إذ لا يوجد هنا شكل معيّن تقتسمه ذوات مختلفة فيما بينها؛ بل إنَّ الله، مسبباً الوجود الأول، يجعل الأشياء الأخرى تنعم بالوجود. هو ليس طبيعة عامة تقتسمها الأشياء الموجودة المخلوقة فيما بينها[4]. الله مسبب وجود المخلوقات

---

(1) John F. Wippel, "Metaphysics" in The Cambridge Companion to Aquinas, Norman Kretzmann & Eleonore Stump (eds.,), (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), pp. 85-127, p. 95 (pp. 93-99).

(2) المصدر نفسه، ص96-97.

(3) المصدر نفسه، ص97.

(4) Joyce A Little, Toward a Thomist Methodology, in Toronto Studies in Theology, =

الخارجي وليس سبباً جوانياً كامناً فيها. لهذا، يفتح الله جوهره للإنسان بوساطة وجوده الذاتي، وليس بوساطة فهم الإنسان العقلي للوجود عموماً.

يتعرض مثل هذا الفهم اللاهوتي والفلسفي العادل والمتوازن لفكرة «التشارك» للتهميش والإقصاء عندما يتمّ توظيف فكرة «التشارك» في اختزال الأقانيم الإلهية الثلاثة إلى مجرّد سيرورة علاقات ثلاثية الأبعاد. لو كان ثالوث الله مجرّد سيرورة علاقات، ولو كانت اللغة البشرية الشخصانية ما هي إلا تعبير عن اشتراك الإنسان حلولياً في سيرورة ثلاثية الأبعاد اسمها الديني «الله»، فإنَّ التشارك يعني إذاً أنَّ الإنسان جزء من الله، وأنَّ الإنسان مرحلة في سيرورة الله. هذه خلاصة لا مفرّ منها في ضوء حقيقة أنَّ لغة الإنسان في المحصلة ما هي إلا صنيعة الإنسان ذاته، وفي ضوء الادعاء القائل: إنَّ التشارك يعني «أن تكون **جزءاً** من شيء ما»، وليس «أن تكون في **تشابه** مع كائن ما». يصبح الوجود في علاقة، على قاعدة هذا الادعاء، أمراً كامناً في الطرف المشارِك في حدّ ذاته؛ أي أنَّ التشارك لا ينتج عن أيّ تواصل مع ذاتٍ أخرى موجودة في ذاتها. يصيب لاهوت الأكويني عن التشارك في دحض هذا الفهم الملتوي للتشارك بمعنى «أن تكون جزءاً من شيء ما»؛ إذ يؤكد أنَّ الله مصدر الوجود العام الموجود في ذاته؛ ذاك الوجود العام الذي يشترك الإنسان فيه دون أن يكون جزءاً من مصدره.

في هذا الفهم المتوازن للتشارك تكمن قوة تفسير الأكويني للعلاقات الثالوثية بين الآب والابن والروح القدس في الذات الإلهية. يعتقد الأكويني بأنَّ على العلاقة أن تتماثل في طبيعتها مع جوهر فاعلها الإلهي. وإلا فإنَّ الفاعل الإلهي يكتسب من العلاقات التي يقوم بها صفاتٍ وخصائص لم يكن يتمتع بها منذ البداية. لهذا يؤكد الأكويني، كما يبين مارك هننغر (.M

= Vol. 34, (Lewiston/ Qweenston: The Edwin Mellen Press, 1988), pp. 34-35 (33-36).

تعتقد ليتل بأنَّ الأكويني يصنع بهذا قطيعة مع الفكر الأفلاطوني.

Hanninger)، أنَّ العلاقات في الجوهر الإلهي لا تغيّر أيّ شيءٍ فيه، ولا تضيف إليه شيئاً جديداً، ما لم يكن احتمالا التغيير والإضافة من صفات هذا الجوهر أصلاً[1]. كي نسقط هذا المنطق على الثالوث، نقول: إنَّ علاقة الآب الأبوية مع ابنه ليست سبب أبويّة الآب، ولا هي تضيف صفة أبوة إلى الأقنوم الأول الإلهي بفضل حراك هذا الأقنوم نحو أقنوم إلهيّ آخر يُدعى الابن. تعكس علاقة الأبوّة فحسب الطبيعة الأبوية الجوهرية للآب والموجودة فيه أصلاً. وهي تحوّل فقط إمكانية الحب الأبوية تجاه الابن، من خلال إيلاده أبدياً، إلى حقيقة محققة فعلياً بوساطة ربط الآب بهذا الابن. لا تخلق تلك العلاقة أبوة لم تكن أصلاً موجودة في الآب. الله أب وابن وروح قدس في حراك تلك الثلاثة نحو بعضها البعض، وليس مجرد حراك اسمه «أبوة»، وآخر اسمه «بنوة»، وثالث اسمه «روح». لا يخلق الحراك الثالوثي في الله جوهر الله، ولا ينتج كينونة الله بفضل حدوثه. وهو لا يفعل ذلك لأنَّ هذا الحراك لا يغيّر ولا يضيف شيئاً لم يكن الله يتصف به من قبل. هو يعكس الله في وجوده الجوهري فحسب. لا يمكن للعلاقات الثالوثية أن تخلق الكيان الإلهي لأنها توجد أصلاً فيه، ولأنَّ طبيعتها مطابقة تماماً لطبيعة منشئها[2]. هناك علاقات كلية التبادل في الله بين الآب والابن والروح القدس تعود إلى تواصلها بعضها مع بعض على قاعدة الجوهر المشترك الواحد. يشدّد الأكويني على التشارك بوساطة العلاقات الشخصانيّة التبادلية بين الآب والابن والروح القدس لسبب واحدٍ ووحيد ألا وهو رغبته في إظهار أنَّ الأقانيم الثلاثة تتواصل بعضها مع بعض على أساس جوهرها الواحد؛ ذاك

---

(1) Hanninger, Relations, p. 21.

هذا معنى قول الأكويني، في رأي هاننغر، أنَّ «شيئاً ما يتغير عندما يكون هناك تغيير فيه»:

Aquinas, Commentary on the Sentences, (Scriptura Super Libres Sententiarum), I.d. 26, Q. 2, art. 3; d. 30, Q. 1, art. 1.

(2) Hanninger, Relations, p. 23.

الذي يجعل بدوره من هذه الأقانيم معاً أقانيم مكوِّنة للطبيعة التي يتشاركون فيها، والتي هي هم في الكيان[1].

III- العلاقة مع الآخر كـــ «آخر»:

حاولتُ، في النقاش الذي أجريته في الأقسام السابقة، أن أوضّح الفرق الأساسي بين توظيف الأكويني لمفهومي «التشارك» و«العلاقة» اللذين يستقيهما من خطاب الفلسفة الأرسطية في عقيدة الثالوث، وبين الطريقة التي يستقي بها لاهوت ما بعد الحداثة، ممثلاً بلاهوت بول فيدس نموذجاً، تفاسير لمفهومي «التشارك» و«العلاقة» من الخطابات الفلسفية العلمانية المحيطة به اليوم. يمثل مفهوم «التشارك» حجر الزاوية في لاهوت فيدس، ويؤدّي التفسير ما بعد الحداثوي للتشارك ولمفهوم «الذات» دور المقياس الذي يُقرّر في ضوئه ما هي أنسب لغة دينية عن العلاقة وعن التشارك يجب على اللاهوت أن يستخدمها ويوظّفها في خطابه عن عقيدة الله. أمّا عند توما الأكويني، فإنَّ مقياس الفهم المناسب لمفهومي «التشارك» و«العلاقة» هو الخطاب اللاهوتي عن الكيان الإلهي الثالوثي. في الوقت الذي يرى فيدس أنَّ لغة التشارك الفلسفية العامة، التي تتبناها حقول الفكر ما بعد الحداثوية العلمانية، هي التي تحدّد ماهيّة الله وكيانه، يؤكّد الأكويني أنَّ الإعلان اللاهوتي عن كيان الله الثالوثي، الذي قدمه الله لنا بذاته، هو الذي يحدّد لغة التشارك الأنسب التي يجب لا أن يستخدمها اللاهوت فحسب؛ بل حقول المعرفة العلمانية الأخرى أيضاً.

من جهة أخرى، يهدف استخدام الأكويني لمفهوم العلاقة إلى تفسير شخصانية الله باجتناب الانقسام والفردية والشرك في كيان الله. على العكس من هذا، يستعير فيدس مفهوماً معيناً عن العلاقة كيما يستغني بحجته عن الخطاب اللاهوتي القائل بوجود ثلاثة أقانيم في الله وكالله. وهو يختزل

(1) Aquinas, The Summa Theologica, Pt. 1, Q. 28, art. 1.

الأقانيم الثلاثة إلى ثلاث علاقات وجود كيما يُشَرعِن فهماً معيناً للتشارك يسود في خطابات المعرفة الأخرى، وكيما يؤكد مركزية هذا الفهم في مسألة إعادة تفسير عقيدة الله. ليس سهلاً أن نفسِّر منطقياً كيف يمكن للإنسان أن يشترك في كائنٍ قائم بذاته ثلاثي الأقانيم يدعى الله؛ إذ إنه لا معنى للحديث عن مشاركة الإنسان في أحدٍ آخر. الأسهل والأكثر إرضاءً لعقل الإنسان المعاصر ولقناعاته، كما يبدو لفيدس، هو الحديث عن اشتراك الإنسان في سيرورة أو في حراك علاقاتي؛ أي الحديث عن اشتراك الإنسان في شيءٍ ما، وليس في آخر ما. هدف تقديم فيدس لخطاب جديد عن عقيدة الله، إذاً، هو أن يسوّق في فضاء اللاهوت لتفسير معيّن لمفهوم التشارك ينفي بقوّة أيّ تمايز فعلي بين الله والإنسان. ولهذا، إنَّ مفهوم التشارك في طرحه المذكور فهم منزوعٌ عنوةً من سياقه المعرفي العام والأكثر ملاءمة له، والذي قد لا يلائم اللاهوت بالضرورة.

يذكّر لاهوت الأكويني عن العلاقة وعن التشارك اللاهوتَ المعاصرَ، خلافاً لما يعتقده فيدس، بالأمور المهمة الآتية:

أولاً: يذكره بأنَّ المشاركة في اهتمام الفكر ما بعد الحداثوي بتفاسير معينة لمفهومي «علاقة» و«تشارك» لا يجب أن تكون على حساب الإسهام المهم والمرجعي، الذي يمكن أن يقدمه الخطاب الديني عن عقيدة الله للفكر العام حول هذين المفهومين. حين يعود الأكويني إلى فكر أرسطو، ويستقي منه تفسيره لهذين المفهومين، يسير الأكويني في ركاب أبناء عصره والفضاء المعرفي المعاصر له، الذي كان يدور في فلك أرسطو، والتأثير الكبير الذي تركته فلسفته على المجتمع وقتها. إلا أنَّ الأكويني لا يتبنى بلا تحفظات التفاسير، التي يقدمها أبناء عصره الفلاسفة للفكر الأرسطي؛ بل إنه يعيد تفسير ما أخذه من أرسطو على قاعدة الإرث اللاهوتي المتعلّق بعقيدة الله، جاعلاً من طبيعة الله العلاقاتية أساس فهمه للتشارك وللعلاقة، وليس العكس.

ثانياً: يذكرنا لاهوت الأكويني، اليوم، بأنَّه يمكن للاهوت، لا بل

يتوجّب عليه، التشديد على ربط الله بالخليقة وعلى العلاقة بينهما، دون أن يختزل كيان الله إلى علاقاته بالخليقة، ودون أن يحوِّل الله إلى اسم الصورة المثالية للعلاقاتية الوجودية، التي على الإنسان التحلّي بها، ودون أن يرفض تسامي الله وآخريته كشخص. القول: إنَّ الله علاقاتي في صلبه اعتراف لاهوتي مهم جداً في علاقته بعقيدة الخلاص، فالله العلاقاتي فقط هو الوحيد الذي يكترث بالآخر وآلامه، ويسعى لتخليصه والتأثير إيجابياً في حياته. الله الذي ليس علاقاتياً في صلبه إله عديم النفع ونافل المعنى لأيّ آخر سواه، حتى ولو كان هذا الله يتمتع بأسمى الخصال والقدرات التي يمكن للمرء أن يصف بها إلهاً. مع الإقرار بهذا والتأكيد عليه، لا ينبغي على علاقاتيّة الله أن تتحوّل إلى عذرٍ للتخلّي عن الاهتمام بكينونة الله لمصلحة التركيز على أعماله، فهذا الإهمال لمسألة ماهيّة الله في ذاته، كما يلاحظ مارك هايم (M. Heim)، سينفي علاقاتية الله في حدّ ذاتها. العلاقة الصرفة الموجودة في ذاتها دون كيان فاعلٍ لها ليست بعلاقة. ولهذا إنَّ إهمال ذات ذاك الذي يقوم بالعلاقة وذات ذاك الذي تتجه العلاقة نحوه لمصلحة العلاقة حصرياً، يدل على اهتمام مطلق بعلاقة صرفة لا إشارة فيها ولا مكان لأشخاص متمايزين هم في الواقع من يقيم أيّ علاقة[1] قد يكون هذا الاهتمام بالعلاقة المحض مفيداً ومؤشرَ طرحٍ جديد قد يفتح أمام الفكر ما بعد الحداثوي آفاقاً لم يفتحها أيّ طرح من قبل أمام الفكر البشري. أمّا لاهوتياً، فعلى اللاهوتيين التفكير ألف مرة قبل أن يقرّروا تبنّي مثل هذا النفي لطرفي العلاقة وفاعليها لمصلحة العلاقة في حدّ ذاته، وإسقاطه على عقيدة الله.

ليس هناك ما يثبت أنَّ تمسّك اللاهوت بشخصانية الله، التي تدلّ على أنه كائن موجود في ذاته، وليس مجرّد اسم سيرورة علاقات، إنّما يدلّ على أنّ رفض الخطاب الديني اختزالَ الله إلى مجرّد سيرورة علاقات يشترط وجودها

(1) Mark S. Heim, the Depth of the Riches: A Trinitarian Theology of Religious Ends, (Grand Rapids: W.B. Eerdmans Publishing Company, 2001), p. 124.

اشتراكَ الإنسان فيها، إنّما هو استراتيجية دفاعية هدفها البعيد أن تعيد فرض دوغما دينية عن إلهٍ مجرد انعزالي جامد، أو عن إلهٍ تسييري متسلط. يبغي اللاهوت من التمسك بشخصانية الله وآخريته، ذاتاً ثالوثية قائمةً في تمايزها، الإشارة بشكل جلي إلى الحاجة إلى إيجاد مفهوم «علاقة» أكثر توازناً فكرياً وهرمينوطيقياً من المفهوم السائد اليوم، الذي يحاول الكثيرون فرضه على اللاهوت، لاستخدامه، على أقلّ تقدير، في عملية تجديد الخطاب اللاهوتي الأنطولوجي والخطاب الميتافيزيقي الفلسفي. نحتاج إلى أن نسترجع لاهوتاً يبيّن، بشكل أساس، في ظلّ وجود هوّة أنطولوجية لا تسمح للمخلوقات المحدودة باختبار اشتراك حلولي في اللامحدود، أنّ مثل هذه الهوة الأنطولوجية قد رُدِمَت بفضل حياة الله في التاريخ، وتقديمه لنفسه للإنسان على أنّه كائن لا محدود يمكنه أن يعرف معنى أن يكون شريكه المقابل له كائناً محدوداً، وأن يتواصل معه على الرغم من هذه المحدودية. إلا أننا نحتاج أيضاً، من جهة أخرى، إلى أن نسوِّق مثل هذا الطرح اللاهوتي دون أن ننسى أنّ من يردم هذه الهوة الأنطولوجية يجب أن يكون بالتعريف كائناً لامحدوداً وسامياً ومتمايزاً بكينونته عن المحدود. نحتاج إلى أن نتمسك بصفة التسامي في الله كي لا نحوّل اشتراك الله في فضاء الوجود المحدود إلى حالة حلولية يتحوّل فيها اللامحدود إلى محدود آخر، ويقع تحت رحمة الهوّة الخطيرة بدل أن يعالجها ويردمها. حتى الله يعجز عن القيام بمشاركة حلولية من هذا النوع؛ لأنَّ كل معرفة يحملها الله عن المحدود تتموضع في عقله الإلهي غير المحدود. وإلا فإنَّ تفاعل الله مع الإنسان قد يجعله يفقد بعضاً من صفاته؛ أي يجعله يفقد شخصانيته[1].

إنَّ مثل هذا الفهم الحلولي للشخصانية إشكاليّ أيضاً بالنسبة إلى كينونة الإنسان، وليس لله فحسب. أدعم ميروسلاف وولف كلياً في نقده للتماهي

(1) Gordon Knight, "The Theological Significance of Subjectivity", in The Heythrop Journal, Vol. 46 (1), 2005, pp. 1-10, p. 4.

الكلي بين الشخصانية والعلاقاتية في ما يتعلق بطبيعة الإنسان. أؤمن بإشكالية التداعيات الأنتربولوجية لمثل هذه المماهاة وللتهديد الذي تتعرّض حرية الإنسان له بسببها. يصيب وولف في قوله: إنَّ الحرية التي يمنحها الله للإنسان بوساطة العلاقات التي يقوم بها معه: تفترض أنَّ الشخص، الذي يتكون بهذه العلاقات، ويتحدد بها، لا يتماهى في الواقع مع تلك العلاقات؛ بل إنه في الحقيقة يستطيع الوقوف في مواجهة مع بيئته الاجتماعية والطبيعية والتواصل معها، وهو قادر أيضاً على صنع بعضٍ من علاقات هذه البيئة، بل من البيئة بالذات كفاعلٍ يقف في وسط تلك العلاقات[1].

أدعم، من وجهة نظر الأنتربولوجيا، هذا المبدأ الذي ينادي به وولف؛ لأنني أعتقد بأنَّ المماهاة ما بعد الحداثوية المطلقة بين «شخص» و«علاقة» تستبدل بالتشديد الحداثوي أحادي الجانب على الفردية المنغلقة على ذاتها تشديداً لا يقلّ أحاديةً على الحضور الجمعي المؤسس على التشارك. تؤدّي مثل تلك الجمعية (collectivism) دوراً سلبياً إذا ما استُخدِمَت في إطار اللاهوت، فهي تقدّم صورةً مشوّهةً عن الله في إطار حياة الجماعة الدينية، وتحول الوجود، ضمن تلك الجماعة، إلى نوعٍ من أنواع الشركة النمطية المقفلة، التي تذيب التمايز الشخصاني، وتنفي فرادة الحرية في أتون شمولية شرائكية شروطها ومعاييرها مسبقة الصنع ومفروضة من خارج. ما هذه سوى شركة دينية متقوقعة على ذاتها لا تختلف، من حيث المبدأ، عن التقوقع السيوسيولوجي الجمعي الشمولي، الذي عرفناه في بعض المجتمعات الاشتراكية الشيوعية، التي تذوب فيها «الأنا» الدالة على التفرّد الشخصاني في نمط قسريّ من أنماط العلاقات، وتتحول إلى «لا-أنا»[2].

---

(1) Volf, After Our Likeness, p. 186.

(2) المصدر نفسه، ص187. ضدّ هذا، يقرّ وولف أنَّ «المرء يستطيع أن يشتقّ وحدة الكنيسة أصلاً من تعدّدية أفرادها عوضاً عن تأريض الوحدة في ادعاء أنَّ الكنيسة =

كي نضع هذا النقاش في إطار علاقة اللاهوت بما بعد الحداثة الأوسع، يمكن أن أقول في النتيجة: إنَّه إن كانت الحلولية الحداثوية تربط الله أنطولوجياً بالعالم بطريقة تحرم العالم سيادته وحريته، كما يتّهم غنتن الحداثة[1]، فإنَّ الحلولية اللاهوتية ما بعد الحداثوية، كما حاولتُ أن أبيّن في هذا الفصل، حوّلت الله إلى مجرد عملٍ من أعمال الكيان البشري، وحرمت الله من الوجود في ذاته ومن اللامحدودية والآخرية. يكشف كلّ من لاهوت الحداثة وما بعد الحداثة، اللذين قدمتهما، اهتماماً قوياً بمفهوم «الآخر»، وكلاهما يناقش بأنّه لا وجود لذاتٍ موجودة دون فكرة «الآخر». مع هذا، يتناسى كلا الخطابين اللاهوتيين أنَّه ينبغي على هذا الآخر، حين يكون المقصود به الله خاصةً، أن يكون، كما يقول روان ويليامز (R. Williams)، أسقف كانتربري، «آخرَ فعلاً، وليس مكملاً لما أعتقد أنني أريد، أو جواباً يكمل ما ينقصني»[2].

بملاحظة طبيعة الله الشخصانية الكامنة في التمايز بين شخصه وأفعاله، سوف أنظر في الفصل التالي إلى هرمينوطيقا دينية عن الشخصانية تحافظ على تمايز منطقي، أشار إليه توماس ناغل (T. Nagel) مرةً، بين «معرفة شيءٍ ما عن هوية أحدهم الشخصانية من خلال تصرفاته وعلاقاته»، وبين «معرفة ما معنى أن تكون شخصاً ذا شخصانية معينة، وما الذي يشير إليه تصرفك كشخص وعلاقتك مع الآخرين»[3]. إلى جانب سؤال «ما معنى أن تكون شخصاً؟» يقف سؤال آخر لا يقلّ أهمية هو «ما معنى أن تكون هذا الشخص

= ذات مفردة، وحدة لا تحترم الاستقلالية الخاصة بأشخاصٍ مسيطَر عليهم جمعياً» (ص189).

(1) Gunton, The Promise of Trinitarian Theology, p. 209.

(2) Rowan Williams, Lost Icons: Reflections on Cultural Bereavement, (Edinburgh: T&T Clark, 2000), p.153.

(3) Thomas Nagel, "What is it Like to be a Bat?" in The Philosophical Review, Vol. 83, 1974, pp. 435-450.

الذي أنت عليه وليس سواه؟»[1]. في الفصل التالي، سأشير إلى هرمينوطيقا دينية حول هذين التساؤلين نجدها في طروحات لاهوتيين آخرين لهم إسهاماتهم المهمة جداً في حقل الفكر الديني العالمي.



(1) Knight, "The Theological Significance of Subjectivity", p. 2.

الفصل الثالث

نحو تمييز لاهوتي بين «شخص» و«علاقة»

I- الله الأزلي والله التاريخي: إعادة نظر في خطاب لاهوتي:

من أهم خصائص اللاهوت المعاصر التشديد المهم، الذي يضعه أنطولوجياً وإبستمولوجياً، على الوحدة بين الله في حالة تساميه الأزلي، والله في حالة كشفه التاريخي. في النصف الأول من القرن العشرين، شدّد كلّ من كارل بارت في المعسكر البروتستانتي، وكارل رانر في المعسكر الكاثوليكي، على الوحدة العضوية القوية بين الله في وجوده الأزلي، والله في حضوره التاريخي، مؤكدين معاً أنَّ الله هو ما يكشفه عن ذاته، وأنَّ الأفعال الخلاصية للأقانيم الإلهية الثلاثة في التاريخ تعكس علاقات تلك الأقانيم بعضها مع بعض في الأزل؛ بل إنَّ كارل رانر، أكثر نسبياً من كارل بارت، يؤكد تشابهاً جوهرياً كلياً ومطلقاً بين الله التاريخي المنكشف، والله الأزلي المتعالي، بأن يحاجج بقوة بأنَّ تنوع أعمال الآب والابن والروح القدس الخلاصية، وتمايزها بعضها عن بعض لا يقود عقيدة الثالوث بالضرورة إلى فخّ التثليث الهرطقي، حيث يقود التمايز إلى تعدّدية في قلب الله، ويجعل من الله آلهة عدة. يؤكد رانر أنَّ الأفعال المتعدّدة لا تدلّ على مراكز نشوء متعددة، فالآب والابن والروح القدس ليست مصادر إلهية منقسمة أو منفصلة بعضها عن بعض، والأعمال الثالوثية لا تدلّ على ثلاثة أفراد. تكشف الأفعال الخلاصية

التاريخية كينونة الله المتسامي الواحدة الوحيدة؛ أي أنَّ الأقانيم الثلاثة هي «ثلاثة أشكال» أو «أنماط وجود/ حضور» تخصّ جوهر الله الواحد.

يعزو اللاهوتي كريستوف شفيبل (C. Schwöbel) استعادة عقيدة الثالوث موقعَها المركزي في منظومة الخطاب اللاهوتي المعاصر إلى تشديد رانر وبارت (الأول أكثر من الثاني) على التماهي الكلي والمطلق بين الله في الأزل والله في التاريخ. فرانر يبيّن بصورة مقنعة لاهوتياً، كما يقول شفيبل، أنَّ التقليل من قيمة خطاب «الله الثالوث» (De Deo Trino) لمصلحة التشديد على خطاب «الله الواحد» (De Deo Uno) يؤدي إلى تهميش طروحات عقيدة الله، التاريخية والميتافيزيقية على حدّ سواء، بصورة تمنع هذه العقيدة من أداء دورها الديني التأسيسي في مسألة تسليط الضوء على جوهر الله وهويته. لقد مهّد انتقاد رانر الصارم لتهميش فكرة «الله الثالوث» الطريق للمحاولات اللاهوتية اللاحقة، التي ادّعت أنَّ عقيدة الثالوث هي «المدخل الذي يجب أن تمرّ عبره كلّ الطروحات اللاهوتية التي يمكن قولها عن الله»[(1)].

في كتابٍ معاصرٍ عن لاهوت كارل رانر، يذهب سفِن رايس (S. Rise) أبعد من شفيبل في النقاش الدائر حول قيمة مبدأ رانر المذكور، فيقول: إنَّ اللاهوت المعاصر تحمّس كثيراً لمماهاة رانر بين الله التاريخي والأزلي،

---

(1) Christoph Schwöbel, "The Renaissance of Trinitarian Theology: Reason, Problems and Tasks", pp 5-6.

على المرء القول هنا: بدلاً من تبنّي نقد صارم تثليثي لمماهاة رانر بين الثالوث الأزلي والثالوث التاريخي، يفضّل شفيبل الإشارة إلى إعادة تأهيل ممكنة لمبدأ رانر تنطلق من التساؤل الآتي: «أَيجب تفسير مفردة (هو) في عبارة رانر (الثالوث التاريخي هو الثالوث الأزلي) كدلالة على مماهاة كلية لا يمكن فيها ملاحظة شبيهين متمايزين قليلاً، أم أنَّ علينا تفضيل تفسير آخر لعلاقة الثالوث التاريخي بالأزلي؟» (ص7). كما سيتوضّح في الصفحات اللاحقة من هذا الفصل، سوف أقدّم طروحات لاهوتية تتبنى موقفاً نقدياً من مبدأ رانر؛ إذ إنَّ فكرة التماهي الكلي هي الفكرة الوحيدة، التي استقاها العديد من لاهوتيي الثالوث من مبدأ رانر، ولأنَّ في فكرة التماهي بالذات تكمن إشكالية مماهاة «شخص» و«علاقة» أنطولوجياً.

وعمل على توظيف هذا المبدأ في عملية تعرية مصطلح «شخص» في عقيدة الثالوث من أيّ دلالات تتعلّق بالذات، وفي تبرير إنكار أيّ مفهوم شخصانية يفترض فكرة «وعي ذاتي» كأحد مكوّناته[1] يقول رايس: إنَّ رانر يتبنى في لاهوته منهجيّة تفسير قدّمها قبله القديس أثناسيوس في القرن الرابع ميلادي. تبدأ هذه المنهجية من التطلّع في أعمال الخلاص الإلهية التاريخية، وليس من محاولة فهم ميتافيزيقية لكينونة الله الذي يقوم بهذه الأعمال. يتبنى رانر المنهجية التفسيرية نفسها؛ لأنه يشترك مع العديد من فلاسفة عصره في نقد مفهوم «الذات الفاعلة المكتفية بذاتها»، ويشدّد معهم عوضاً عن ذلك على مفهومي «التواصل» و«العمل». حين نأخذ هذه الخلفية في الاعتبار نستطيع أن نكتشف أنَّ انطلاق رانر المنهجي من فهم أعمال الله الخلاصية الثالوثية الأبعاد يتأسس على رفضه القول بوجود ثلاثة أقانيم في الله، والحديث عوضاً عن ذلك عن نمط وجود ثلاثيّ الأبعاد في أزلية الله. هذه الخلاصات ما هي إلا نتائج فهم رانر لكلمة «أقنوم» (hypostasis) بمعنى «نمط ظهور» أو «نمط تبدٍّ» (mode of subsistence) علاقاتي للكيان الإلهي، وليس تعبيراً عن ثلاثة أقانيم متواصلة بعضها مع بعض ومتمايزة بعضها عن بعض. يعطي رانر هذا الفهم الافتراضي لمعنى الشخصانية أهمية كبرى، ويعزو إليه قدرة كبيرة على منع اللاهوتيين من افتراض وجود نمط علاقة «أنا-آخر» (I-thou) تمثّلها ثلاثة أقانيم مزعومة في الله؛ تلك العلاقة التي تخلق فرقاً أنطولوجياً بين تلك الأقانيم المزعومة يشبه الفرق الكينوني الذي يفصل «الأنا» عن «الآخر» في علاقة «أنا-آخر»[2] يرفض رانر الاعتراف بوجود ثلاثة أقانيم متمايزة بحرية عن بعضها، وواعية لذاتها. وهو يدعم، في المقابل، وجود ثلاثة حراكات خلاصية تعبّر عن وعيٍ أزلي واحد ووحيد ذي سلطان علوي. باختصار، تتجلى واحدة من القناعات، التي نتجت عن مماهاة رانر المطلقة بين الثالوث

(1) Svein Rise, The Academic and the Spiritual in Karl Rahner's Theology, (Frankfurt am Main: Peter Lange GmbH, 2000), p. 110 (pp. 107-114).

(2) المصدر نفسه، ص111.

التاريخي والثالوث الأزلي، في كلمات اللاهوتي اللوثري المعاصر تيد بيترز (T. Peters)؛ إذ يقول:

إنَّ الحياة الثالوثية هي عينها تاريخ الخلاص ذاته... لنقولها بتأكيد أقوى: إنَّ كمال الله كثالوث هو حقيقة لم تتحقق بعد، وهي تنتظر تحققها في ختام أواخر الأيام الإسكاتولوجي[1].

إنَّ العرض المختصر السابق لاختزال رانر، الذائع الصيت في الأوساط اللاهوتية، لله الأزلي والله التاريخي إلى نمطي وجود متطابقين كلياً لكائنٍ أزلي واحد يبقي النقاش الذي أزمع على تقديمه في الصفحات التالية ضمن إطار خطاب أنطولوجي عن الشخصانيّة نقرؤه في أدبيّات اللاهوت الحداثوي وما بعد الحداثوي، التي قمت بعرض بعض النماذج المهمة منها في الفصلين السابقين. يقول الطرح، الذي أعمل على تطويره حتى الآن، ما يأتي: إذا كان التفسير الحداثوي التمظهري (Modalist) والتوحيدي الصارم (monistic) لله يفسر الأقانيم الإلهية الثلاثة (ويختزلها)، انطلاقاً من تركيزٍ منهجي على تعريف الله على أنه إله شخصاني وحيد الذات، فإنَّ لاهوت الثالوث غير الأقنومي (ahypostatic) في ما بعد الحداثة يدعم قوله بثلاثة حراكات مثالية اسمها الله بوساطة فكرة حبٍّ أحاديٍّ مطلق تجاه الإنسان، مختزلاً الأقانيم الثلاثة في الله إلى سيرورة حبٍّ علاقاتية قوامها اشتراك الإنسان اختبارياً بحالة تسامٍ مثالية. يمكن للمرء أن يقول: إنَّ قصة الخطاب الديني عن الله بدءاً من فكرِ الحداثة ووصولاً إلى فكر ما بعد الحداثة تأخذ المسيرة الآتية: من الأحادية الانغلاقية إلى التمظهرية الشكلية الجامدة، ومن التمظهرية الجامدة إلى سيرورة وحراك حلولي تشاركي. تصل قصة خطاب الله التمظهرية (التي لا تتمتع فيها الأبوة والبنوة والروحانية في الله بأي حضورٍ ذاتي شخصاني قائم في ذاته) الآن إلى ذروتها ما بعد الحداثوية؛ حيث حتى الله

---

(1) Ted Peters, God as Trinity: Relationality and Temporality in Divine Life, (Louisville: Westminster/John Knox Press, 1993), p. 16.

الواحد والوحيد في حدّ ذاته لا يعود يمتلك شخصانية؛ بل يتحول إلى اسم أو اصطلاح لغوي يسمي فعل وسيرورة علاقات تعتلج معانيها في سريرة الشعور البشري والاختبار الإنساني عن معنى أن يكون الإنسان في علاقة مع آخر. لا تتابع القصة في ما بعد الحداثة نفي التعددية الأقنومية في الله، ولا تكتفي باختزال الأقانيم إلى أنماط وجود في ذات واحدة مقدّسة فحسب؛ بل إنها تبشرنا بنفيٍ صارمٍ لا لبس فيه لوجود أيّ ذاتٍ إلهية في الدرجة الأولى، وتقول لنا: إنَّ ما ندعوه «الله» ما هو سوى اسم أو أرضيّة الافتراض الاختباري، الذي تتشكّل فيه ملامح وعينا لذاتنا ولوجودنا بشراً.

يحاجج الكثير من لاهوتيي القرن العشرين بأنَّ تتبّع بدايات قصة الخطاب اللاهوتي التمظهري النافي لشخصانية الله يأخذنا -لا محالة- إلى المماهاة المطلقة بين الله في التاريخ والله في الأزل، ويجعلنا نكتشف أنَّ من واجب اللاهوتيين اليوم انتقاد الموقف الرافض فكرةَ «الذات»، والدعوة إلى إعادة الاعتبار لهذه الفكرة في عملية تفسير طبيعة الله. وفي الواقع، هناك فريق من اللاهوتيين أخذ على عاتقه مهمّة التصدي لهذا الواجب، وراح يدافع عن أهمية الاعتراف لاهوتياً بوجود ثلاث ركائز فعل، متساوية في وعيها لذاتها وفي سلطانها، في قلب الكيان الإلهي. سبق أن قدمت أمثلة من الطروحات، التي قدّمها بعض أفراد هذا الفريق في الفصلين السابقين. إلا أنني لم أبيّن عندها أنَّ معظمهم ألقى اللوم على كارل رانر لعدم أخذه في الاعتبار مبدأ «علاقة-فعل» إلى نهايته الطبيعية، في رأيهم[1] كما لم أشر إلى أنهم يناقشون قائلين إنه عوضاً عن الحديث عن «ثلاثة أنماط وجود» كتعريف للأقانيم في

(1) هناك فريق آخر لا يشكّل طرحه موضوع هذه الدراسة يمضي أبعد من ذلك حتى بأن يخضع للتساؤل قيمة طرح رانر جملة وتفصيلاً، إن لم نقل إنه ينكر على طرحه المطوّر أيّ مشروعة أو قيمة لاهوتية بالمجمل. انظر مثلاً:

Marshall, Bruce D. Trinity and Truth, (Cambridge: Cambridge University Press, 2000); Rauser, Randall, "Rahner's Rule: An Emperor Without Clothes?" in International Journal of Systematic Theology, Vol. 7(1), 2005, pp. 81-94.

الله، يجب أن يكون هناك تشديد أكبر على علاقات الحب في الله، واعتبارها الله في ذاته؛ وذلك إلى درجة تجعل الله ذاته اسماً لتاريخ من الحبّ القائم على التشارك. لا تشكّل فكرة «تاريخ حبّ اسمه الله» عنصراً أساسياً فقط في رفض اعتبار الله ذاتاً فاعلة؛ بل إنها تؤدي دوراً أساسياً في رفض ما بعد الحداثة أيَّ تمييز بين كيان الله شخصاً وموقف الله الشخصاني، الذي ينكشف في حياة وهوية كائن بشري (يسوع المسيح)(1). ذاك التمييز ضروري جداً لملاحظة كيف اختار الله أن يصير محدوداً وهو اللامحدود في جوهره، ولم يتحوّل إلى مجرد تعبير لفظي عن حالة محدودية واقعية.

لا يكمن المفر الوحيد لأنطولوجية الشخصانية في الخطاب الديني من سوء توظيف مماهاة رانر الكلية بين الله في التاريخ والله في الأزل، في الدرجة الأولى، في اختزال «شخص» إلى «فعل» أو إلى «علاقة». المفر هو في التأمل عميقاً في قولٍ صدر على لسان أحد أهم لاهوتيي القرن العشرين، ولفهارت باننبرغ:

إذا كان للعلاقات الثالوثية بين الآب والابن والروح القدس صورة تمييز-ذات متبادل، يجب، إذاً، أن لا ننظر إلى الآب والابن والروح القدس على أنّهم مجرد أنماط وجود مختلفة لفاعلٍ إلهي واحد؛ بل إنهم إدراكات حيّة لركائز عمل متمايزة(2).

ما يريد بانبرغ أن ينبهنا إليه من هذا القول هو الأهمية القصوى في

(1) Rise, The Academic and the Spiritual in Karl Rahner's Theology, p 113.

(2) Pannenberg, Systematic Theology, Vol. 1, p. 319.

يوافق كولن غنتن على هذا الطرح قائلاً: «ليس الشخص [الأقنوم] بفرد يعرِّفه انفصاله عن الآخرين، ولا هو بذاك الذي يبتلعه المجموع»:

Gunton, The Promise of Trinitarian Theology, p. 13.

يتبع غنتن بانبرغ، في ربطه العلاقاتية والوحدة في الجوهر الإلهي بالآخرية والتمايز اللذين يتمتّع بهما كلّ من الأقانيم الثلاثة، وهو يَعدّ طبيعة الله الأنطولوجية الثالوثية تلك قاعدة لشخصانية الإنسان.

الخطاب الديني لأنطولوجية الشخصانية، التي تتجنب خلط «شخص» و«علاقة». انطلاقاً من اتفاقي مع باننبرغ حول أهمية هذه الأنطولوجيا، سوف أتحدث في هذا الفصل عن فريق آخر من اللاهوتيين، أحد أهمّهم ولفهارت باننبرغ شخصياً، الذي ينتقد بدوره المطابقة الرانرية الكلية بين الله في التاريخ والله في الأزل، إلا أنه يقدّم بديلاً يختلف عن البديل الذي يقدّمه فريق نقاد مبدأ رانر الأول. سأركز في خطاب فريق اللاهوتيين الثاني هذا على قولهم بوجود ثلاثة أقانيم حرّة وذات سلطان ووعي ذاتي في الجوهر الإلهي. سأدافع عن هذا القول؛ لأنني أعتقد بأنَّ في تفسيره لعلاقة «شخص» و«علاقة» في إطار عقيدة الله تبنياً متوازناً وواعياً لتفاسير من خارج حقل اللاهوت لمفهومي «شخص» و«علاقة»؛ تبنياً لا يؤدي فيه اللاهوت دور التابع الخاضع لمعايير العلوم الأخرى وطروحاتها، لا بل إنَّه تبنٍّ يجعل باقي العلوم تنظر إلى اللاهوت على أنه حقل معرفي يدرك تمايزه إلى درجة تعادل في مستواها درجة إقراره بأهميّة انفتاحه العلاقاتي على العلوم الأخرى.

سوف أشير أولاً إلى أنطولوجيا الشخص الثالوثية، التي يقدمها اللاهوتي يورغن مولتمان (J. Moltmann)، قبل أن أركز بشكل أكثر تفصيلاً على لاهوت ولفهارت باننبرغ الخاص حول هذا الموضوع. يبدي كلا اللاهوتيين اهتماماً واطلاعاً عميقين على الفضاء المعرفي الذي يوجدان ويكتبان ويفكّران فيه. وكلاهما يسعى للبدء بحوارٍ متوازنٍ ومنفتحٍ مع الطروحات الحداثوية وما بعد الحداثوية. يظهر هذا أكثر ما يظهر في تفسيرهما لمفهومي «الشخصانية» و«العلاقاتية» في الخطاب الديني عن الله. فكلاهما يودّ تفسير جوانب من ذات الله في سياق حوارٍ جادٍّ مع الطرح الأنتربولوجي اللاديني، الذي يفسّر مفهومي «العلاقاتية» و«الشخصانية» في علاقتهما بالإنسان. إلا أنّهما يعترفان جدياً بوجود فرق جوهري بين معنيي «الشخصانية» و«العلاقاتية» في إطار لاهوت الله ومعناهما في إطار الفكر العلمي حول طبيعة الإنسان.

سأجادل بأنَّ هذا الاعتراف يَظهر بشكل أكثر قوة في طرح بانبرغ منه في طرح مولتمان. ففي الوقت الذي يرغب فيه الأخير في أن يحوّل الأقانيم في الثالوث الأزلي إلى صورٍ مثالية لأفعال الخلاص الإلهية التاريخية، حين يناقش مسألة تأثيرات كشف الله لذاته على صفاته الإلهية، ويرفض أن يَعدّها ثلاثة أقانيم، يحافظ الأول على فرقٍ موضوعي بين الأقانيم وعلاقاتها حتى حين يناقش صفات الله الأزلية، ويقول إنَّ الله ثلاثة أقانيم لا في التاريخ فحسب؛ بل في الأزل أيضاً، مراعياً بشكل ملموس تمييز الأقانيم لذاتها بعضها عن بعض.

II- تجاوز مبدأ كارل رانر اللاهوتي وتوسيع حدوده:

في كتابه (**التاريخ والله الثالوث**) يكشف يورغن مولتمان أنه واحد من أولئك الذين يفضلون أن يتبنّوا اعتراض رانر على وجود «ثلاثة أقانيم ذاتية» في الثالوث، وأن يأخذوا هذا الاعتراض المذكور إلى نهاياته القصوى. مع هذا، في أقسام مختلفة من الكتاب المذكور، لا يظهر مولتمان مرونة وتسامحاً في لهجته حيال تفسير رانر لمعنى الدين؛ الإطار الأوسع الذي يعتقد مولتمان بأنّه يميّز فكر رانر[1]. يعتقد مولتمان أنَّ اهتمام رانر المبدئيّ بالعلاقة بين مفهومي «الكوني» و«النسبوي» يدلّ على تساؤلٍ أعمق منه يدور حول عقيدة الله: «كيف يمكن لجماعة الله البشرية المحدودة والنسبية أن تصوّر الله المطلق واللامحدود والأبدي؟»[2]. بكلام آخر، كيف يمكننا الحديث عن كيان الله الأزلي بوساطة مفاهيم بشرية؟ ما الذي يجعل خطاباً

(1) J. Moltmann, History and the Trinitarian God: Contributions to Trinitarian Theology, (New York: Crossroad Publishing Company, 1991), p. 110.

يودّ مولتمان أن يمضي أبعد من نظرية رانر عن «المسيحي المضمر» (anonymous christian) الرانرية الشهيرة، ويقول: «إكرام أستاذ لاهوت يعني تبنّي الثنائيات التي حفّزها حول عمل الله والسير بها مسافة أبعد».

(2) المصدر نفسه، ص111.

بشرياً ما يحوي مفردات «شخص» و«علاقة» يصبح حديثاً حقيقياً عن الله ذاته؟

يعتقد مولتمان أنَّ رانر يؤكد إمكانية هذا الأمر انطلاقاً من قناعة هذا الأخير بأنَّ كلّ ما يكشفه الله عن ذاته مُعطى مسبقاً وجوانياً لوعي الإنسان؛ أي أنَّ الإيمان الديني ما هو إلا إيقاظ للنعمة المقدسة النائمة في أعماق الإنسان أصلاً، والهويّة الدينية ما هي إلا نمط عملاني من أنماط حضور الكيان البشري[1]. يختلف مولتمان شخصياً مع هذا الطرح، ويَعدّه شكلاً وجودياً صرفاً من أشكال الإقصاء والفردية، التي تخضع حقيقة الله لفردية الإنسان، وتنفي في العمق أيّ حقيقة إلهية كونية حرة جامعة[2]. خلافاً لرانر، لا يعوّل مولتمان على الوعي البدئي الجواني الكامن في كلّ إنسان عن فكرة الآخر «المطلق الدينية» كسبب كافٍ لجعل لغة الإنسان مؤهلة للتعبير عن الله، فهو يرى هذا الوعي شديد النسبية. وهو يرى أنَّ إمكانية الحديث عن الله باستخدام مفاهيم بشرية تاريخية تنتج عن أمرٍ أنطولوجي أكثر جوهرية وعمومية من هذا. تتأتى هذه الإمكانية بالدرجة الأولى، بالنسبة إلى مولتمان، من اعتقاده بأنَّ تواصل الله مع الإنسان (ممثلاً بالدرجة الأولى بعملي الخلق والفداء) ما هو إلا تاريخ الله في حدّ ذاته، أو تاريخ قصة وجود الله العلاقاتي عينها. يفهم مولتمان فكرة «الراحة في يوم السبت» في العهد القديم تعبيراً عن وصول قصّة تكوُّن ماهية الله العلاقاتية إلى خاتمتها، حين يصبح الله كاملاً في ذاته. خارجاً أبعد من ذاته في عمل الخلق، يقول مولتمان: «يستدير الله الآن مع حلول يوم السبت، ويتجه نحو ذاته مرة أخرى في يوم الاستراحة ذاك،

---

(1) المصدر نفسه، ص116.

(2) المصدر نفسه، ص114-118. يؤمن مولتمان بأنَّ هذا الضعف يظهر في لاهوت رانر عن العلاقة بين الطبيعة والنعمة، حيث يماهي هذا الأخير بين «أن تكون إنساناً حقاً»، و«أن تكون مسيحياً»، الأمر الذي يعكس، في رأي مولتمان، المطابقة المسيحية الكلاسيكية الإشكالية بين الكنيسة وملكوت الله.

كي يكون حاضراً كلياً كذاته وفي ذاته»[1]. بكلام آخر، يتكوّن الله شخصياً من خلال اشتراكه في الحراك الإسكاتولوجي، الذي يختبر فيه عملية نموّه في ذاته، والذي يقيمه أصلاً لأجل الإنسان وفي شراكة معه. يعتقد مولتمان بأنَّ هذه المسيرة الإسكاتولوجية لله في ذاته تتكشف لنا كلياً في صورة الشخص البشري المدعوّ يسوع المسيح؛ ذاك الذي يكشف بحياته أنَّ الله ذاته اسم حالة حراك خلاصي فاعل يسعى نحو نهايته. بل الأكثر من هذا، يبيّن وجود المسيح المتجسّد أنَّ الإنسانية نفسها لا تحقّق ذاتها إلا حين تكون هي الأخرى في حالة اشتراك كامل في قصة التكوُّن الإلهية الخلاصية تلك، وذلك بفضل تمثّلها في إنسانية يسوع المسيح[2].

لا يمثل التفسير السابق رؤية مولتمان لله الثالوث في حضوره التاريخي فحسب؛ فمولتمان يرى أنَّ قصة الخلاص الثالوثية ما هي إلا نسخة أو «نيغاتيف» عن قصة حراك خلاصي يجري في الأبدية (فلنتذكر قول رانر: إنَّ الله التاريخي هو عينه الله الأزلي). يُسقط مولتمان، لهذا، ما قاله عن الله كقصة خلاص تجري في التاريخ على الله الثالوث في أزليته، مؤكداً أنَّ هذا الإسقاط هو الذي يبين لنا أنَّ الله كائن ديناميكي وعلاقاتي، وينفي صحة الخطاب الميتافيزيقي الفلسفي، الذي يتحدث عن الله كائناً علوياً مفارقاً وجامداً[3]. يخرج مولتمان إذاً من الانطلاق من عمل الله الخلاصي الديناميكي التاريخي بتعريف مختلف للكينونة الإلهية يصبح فيه تاريخ الخلاص التاريخي ما هو إلا تعريف لله الأزلي، واعتباره تاريخاً ثلاثي الأبعاد في ذاته[4]. ولأنَّ هذا التاريخ لا يشبه النموذج الذي يتحدّث به هيغل عن «امتلاك المطلق لذاته من خلال انسلاخه عنها»؛ بل هو مسيرة تفاعل بين

---

(1) المصدر نفسه، ص118.

(2) المصدر نفسه، ص119.

(3) المصدر نفسه، ص80 ومابعدها.

(4) المصدر نفسه، ص82.

إله وإنسان آخر مفارق له، فإنَّ الثالوث تاريخاً ليس سوى تاريخ خلاص الإنسان نفسه. ويصبح معنى الخلاص هنا أن يستحوذ عليك التاريخ الثالوثي للفداء، ويضعك في قلب تاريخ الثالوث الأزلي المدعو الله[1].

يستنتج مولتمان ممّا سبق أنّه حتى تعبّر حقيقة الخلاص التاريخي عن مثل هذه الطبيعة التشاركية للثالوث الأزلي، لا ينبغي أن نكتفي بوضع كيان الله الثالوث في تضادٍّ مع مفهوم تجريديّ ميتافيزيقي للجوهر؛ بل يجب أن نضعه أيضاً في تضادٍّ مع مفهوم الفاعل المطلق الأحادي المظهر. يعني مولتمان بـ: «فاعل مطلق» المقياس النظري المثالي المطلق للنفس البشرية، والذي لا يقف في مواجهة مع الإنسان كشيء حقيقي قائم في ذاته؛ بل هو مبدأ افتراضيّ يحمله الإنسان في فكره الخاص، كما يقول مولتمان في مكان آخر[2] يرتبط الحديث عن الله حصرياً، إذاً، بالحديث عن النفس البشرية. وكأنَّ الله موجود طالما أنه يمثل وعي الإنسان لوجوده الفاعل ذاتاً. في مثل هذا النمط من الفاعلية شبه-البشرية، يصبح الله اسم الشخصانية المثالية المطلقة، التي تتجلى في علاقات معينة.

لا شكّ في أنَّ الطرح السابق يستحقّ الوقوف عنده ونقده جدياً في فكر مولتمان، فهو طرحٌ لا يخلو، في رأيي، من إشكاليات جدية جداً. إلا أنَّ الجانب الإيجابي والمفيد في طرح مولتمان السابق بالذات يظهر حين ينطلق مولتمان من الافتراضات السابقة عن ديناميكية الله في تفسير معنى الشخصانية الثالوثية في الله. هناك جوانب جيدة في تفسير مولتمان لهذه الشخصانية تخدم النقاش الذي أقدّمه في هذا الفصل، وتبرّر غضّ النظر مؤقتاً عن الإشكاليات الأخرى، التي يمكن أن يحملها هذا الطرح. يستخدم مولتمان طرحه السابق بالذات في دحض الطرح الذي يدعو إلى رفض وجود ثلاثة أقانيم في الله

(1) المصدر نفسه، ص83.

(2) Moltmann, The Trinity and the Kingdom of God: the Doctrine of God, (London: SCM Press, 1998), p. 15.

وإلى التشديد بدلاً من ذلك على أنَّ الله مطلق الواحدية في جوهره. يدعو مولتمان إلى فهم لاهوتي لله لا يلاشي الثالوث في توحيدية مجرّدة وصارمة واختزالية[1]. فبدلاً من افتراض ذاتٍ ترتبط بذاتها، وتنغلق عليها في وحدانية صارمة، يدعو مولتمان إلى إلهٍ ديناميكي منفتح يعيش سيرورة تمايز ذاتي ثالوثي أزلي. فقط حين يكون الله ذاتويَّ التمايز وثالوثيَّ الشخصانية في أزليته، يمكننا، كما يؤكد مولتمان، أن نقول: إنَّ هذا الله كشف ذاته في عمل فدائي ثالوثي.

يرفض مولتمان أن يسير بفكرة تمييز الذات لذاتها إلى نهاية توحيدية هيغلية ضيقة يتحول فيها الثالوث الإلهي إلى مجرّد تعبير عن فاعل مفرد مطلق يظهر ذاته في ثلاثة أنماط من الوجود. وهو يؤكّد، خلافاً لهذا، أنَّ تمييز الذات لذاتها ثالوثياً هو تعبير عن كشفٍ تاريخي لله في علاقته مع الإنسان في شخص يسوع المسيح[2]. يشير مولتمان، في هذا الإطار، إلى العلاقة التاريخية بين الابن يسوع المسيح وبين الله، ويَعدّها النافذة التي نرى منها صورة عن تمييز الله الذاتي لذاته ثالوثياً في حياته الخاصة، وفي حياته مع الإنسان. وهو يؤسّس على هذه العلاقة التاريخية والدور الذي تؤدّيه للارتباط القوي بين أعمال الله الأزلية (opera ad inta) وأعمال الله في التاريخ (opera ad extra). إلا أنَّ مولتمان، على الرغم من ذلك، ينتقد كلاً من كارل بارت وكارل رانر، على الرغم من تأكيدهما الترابط نفسه الذي يؤكّده هو شخصياً؛ لأنّهما، ولاسيّما رانر، يختزلان الأقانيم الثلاثة، ويقدمان تفسيراً ثالوثياً تمظهرياً (modalist). كما أنه يرد على نفي رانر تعريفَ «الشخص» بأنّه ذات فاعلة بالقول: إنَّ الحديث عن الشخص ذاتاً فاعلة لا يعني دوماً، وبالضرورة، أنّ المقصود هو ذات فاعلة منغلقة على ذاتها. يمكن

(1) المصدر نفسه، ص17.

(2) المصدر نفسه، ص19. «هذا الكتاب محاولة للبدء بالتقليد المسيحي الخاص عن تاريخ يسوع الابن ومن ثمّ تطوير عقيدة ثالوث تاريخانية».

أن نقول: إنَّ الشخص ذات فاعلة، وأن نعني بهذا أنه ذات منفتحة على الآخر؛ ذاك المعنى الذي لا ينبغي للاهوت أن يستهتر به أو يتجاهله[1]. يحاجج مولتمان بأنَّ رانر، حين يعيد تفسير «شخص» في عقيدة الثالوث، بالاعتماد على فكرة «نمط وجود»، لا يضيّق فحسب من حدود ديناميكيّة العلاقة بين الله والإنسان؛ بل يعيق أيضاً أيّ تمييز ذاتويّ متبادل بين الأقانيم الإلهية الثلاثة في ذاتها[2].

في المحصلة، إنَّ المطابقة بين وحدة الله في الجوهر وحالة تواصله الذاتي مع ذاته بشكل كليّ سيهدّد، بحسب مولتمان، التمايزَ بين الله والعالم أيضاً. فأعمال الله لن تكون أعمالَ تواصل له مع آخر؛ بل أعمال تعبيرٍ عن الذات تجري في داخله، وبينه وبين ذاته فحسب. في هذه الحالة، كما يقول مولتمان، «تتحوّل ذاتوية الله المطلقة إلى صورة مثالية عن ذاتوية تصوّفية تخصّ الكائن البشري، الذي ينسحب إلى داخل نفسه، ومن ثمَّ يسمو فوق هذه النفس»[3]. يعاكس هذا طبيعة إله يسوع المسيح، الذي يتواصل مع الإنسان كآخر مفارقٍ؛ لأنّه إله منفتح ومرحّب بالآخر في طبيعته المتمايزة عنه[4].

يشدّد مولتمان، في كيان الله، على علاقة تمييز الذات لذاتها؛ لأنه يريد بهذا أن يبيّن الدور المرجعي لعملية فهم كيان الله في مسألة تفسير مفهوم الشخصانية البشرية. وهو يرى أنّه يجب أن نفسّر «شخص» و«علاقة» في الإنسان انطلاقاً من ماهيّتهما في كيان الله، حيث نلاحظ أنَّ الآب والابن

(1) المصدر نفسه، ص145 (ص 144 وما بعدها).

(2) المصدر نفسه، ص146 .

«لأنَّ أنماط الوجود في قلب الثالوث لا تمثّل مراكز وعي وفعل متمايزة، لا يوجد إذاً أيّ حبٍّ متبادل بين الآب والابن في الثالوث، طالما أنَّ (متبادل) تفترض فاعلين متمايزين».

(3) المصدر نفسه، ص148.

(4) المصدر نفسه، ص149.

والروح القدس يتمتعان بمرجعية متساوية. هذا هو سبب وجود «آب» و«أبوة» معاً في الخطاب الديني عن الله دون أن تسبق إحداهما الأخرى في وجودها. مع ذلك، هناك تمايز أيضاً بين «آب» و«أبوة» نستدلّ عليه من حقيقة أنّه «يمكن للمرء أن يتوجّه إلى الآب (pater) دون الأبوّة (paternitas). هذا يعني أنَّ الشخص (آب) والعلاقة (أبوة) يقفان جنباً إلى جنب كعناصر متساوية ولكن متمايزة، ويعرِّفان معاً الكينونة. من هنا يمكن القول: إنّه «لا الاختزال ولا التراتبية مقبولان»[1]. تحيط إذاً العلاقة التداخلية المتبادلة (perichoresis) بين الأقانيم الثلاثة كلياً بكلّ جوانب شخصانياتهم، ولا تشكل مصدراً يخلق هذه الشخصانيات. إنّها علاقة تداخل متبادلة تعبّر عن التكامل والتمايز بين الشخص وعلاقاته. الأقانيم الثلاثة، إذاً، لا توجد فحسب كأدوات لتحقيق شروط العلاقة؛ بل إنّها توجد أيضاً لتعبّر عن تمايز بعضها عن بعض وعن حريتها. وكلّ منها يقوم بهذا بطريقة تجعل من التمايز بين الشخص وعلاقاته أساساً منهجياً يكشف أنَّ «التكامل الناتج من علاقة التداخل المتبادلة بين الأقانيم المتواصلة بعضها مع بعض لهو عامل مكمِّل لتمايزها الظاهر»[2]. إنَّ اختزال الشخص إلى علاقاته هو سبب تحويل الله إلى فاعل مطلق أحادي ذي ثلاثة أنماط وجود. يترافق أيضاً اختزال الشخص إلى علاقاته مع تحويل الكينونة إلى مجرّد حراكٍ تتحوّل فيه الأقانيم إلى مجرّد ثلاثة أنماط من الربوبية تخصُّ إلهاً مطلق التعالي. من هنا، من المصيب على الأرجح الإشارة إلى النتائج الخطيرة، التي تترتّب على التشديد على ربوبية وسيادة الله على حساب ثالوثه؛ هذا التشديد الذي يتّسم به البنيان الفكري الرانري والبارتي المتعلّق بفهم فكرة تواصل الله الذاتوي مع ذاته[3].

(1) Moltmann, History and the Kingdom of God, p. 85.

(2) المصدر نفسه، ص86.

(3) انظر حول هذا:

Elisabeth Moltmann- Wendel and J. Moltmann, Humanity in God, (London: SCM Press, 1984), pp. 94 ff.

تُظهِرُ استراتيجيةُ الاختزال نفسها أيضاً مدى خطورة مماهاة أقانيم الثالوث بنموذج علاقات واحد وحيد، مثل علاقتهم بجوهرهم المشترك[1]. في الماضي، حاول أوغسطين، كما يقول مولتمان، أن يوسِّع أفق أطياف العلاقات بين الأقانيم الثلاثة بالحديث عن العلاقاتية المتبادلة بين الآب والابن والروح القدس على أنّها علاقات محبّة وعلاقات نشوء. إلا أنَّ أوغسطين -يتابع مولتمان- يوغل كثيراً في التشديد على العلاقاتية إلى درجة يكاد معها يختزل الأقانيم إلى مجرد علاقات صرفة[2]. يقف مولتمان -وإن كان نقدياً- ضدّ هذا الاختزال، ويدعم تفسير مصطلح «شخص»، الذي يقدمه اللاهوت الآبائي الشرقي، والذي يتجنّب مماهاة الشخص بعلاقاته. ويقول: إنَّ العلاقة تسهم في تكوين الشخص دون أن تختصره أو تستنزفه، فالعلاقة بدورها لا توجد دون أشخاصٍ يقومون بها. مولتمان يدعم هذا التفسير الآبائي الشرقي؛ لأنه يعتقد بأنّه يمكن لهرطقة التمظهرية أن تتجلى أيضاً في نفي التمايز بين الشخص وعلاقاته[3]. لو أنَّ الأشخاص مجرّد علاقات صرفة، فإنَّ الله ليس أكثر من شيءٍ يكرّر ذاته ثلاث مرات. لقد بيّن لاهوت الآباء الشرقيين عن صواب أنَّ مثل هذا الأمر «لا يجهز على مفهوم الشخصانية الثالوثي فحسب؛ بل ينفي الجانب التفاعلي في مفهوم العلاقة أيضاً»[4]. يمكن تطوير رؤية متوازنة للشخص وعلاقاته بالحفاظ على الرابط

---

(1) Moltamnn, The Trinity and the Kingdom of God, p. 171.

(2) يقول كولن غنتن بلا تحفظات إنَّ طرح أوغسطين سبّب أسوأ ضرر لشخصانية الروح القدس؛ إذ حول الروح إلى مجرّد علاقة محبة بين الآب والابن:
Gunton, The Promise of Trinitarian Theology, pp. 30-55.

(3) Moltmann, The Trinity and the Kingdom of God, p. 172.
«صحيح أنَّ الآب يُعرَّف بأبوته للابن، إلا أنَّ هذه الأبوة ليست المكون الوحيد لوجوده؛ بل إنها تفترض هذا الوجود أصلاً... لا أشخاص دون علاقات. ولكن، لا علاقات دون أشخاص أيضاً».

(4) المصدر نفسه، ص173.

العضوي بينهما، وتجنب الإجهاز عليه بالمماهاة الكلية. لا يمكن للاعتقاد بأنَّ الشخص يحقّق ذاته فقط بالنظر إلى آخر، وفي مواجهة معه، أن يكون اعتقاداً مشروعاً منطقياً ما لم يكن كلّ من هذا الشخص وذاك الآخر المواجه له متمايزين عن العلاقة بينهما. علينا في إطار عقيدة الله، كما يقرُّ مولتمان، أن نفكّر في الشخص والعلاقة معاً كشيئين متمايزين كما يظهر بجلاء من كينونة الله الديناميكية الفاعلة[1]. لا يمكن للشخصانية أن تُختزَلَ إلى تعبير عن أفعال وأدوارٍ اجتماعية، فالشخص كائن متفرّد ينكشف في علاقاته، ولا يختبئ خلفها. إلا أنَّ عبارة «ينكشف في علاقاته» لا تعني أنّه يمكن استبدال الشخص بعلاقاته أو اختزاله إليها، ففي هذا الاستبدال انزلاق نحو التمظهرية[2]. وإذا كان كلا الشخص وعلاقاته مصدريين، فإنَّ شخصانية الله هي «ثلاثة أقانيم-في-علاقات»، وليست «علاقات شخصية». أيُّ نسخة لاهوتٍ معاصرة تطور خطاباً يقوم على الافتراض الثاني تستحضر بقوة هرطقة تمظهرية حداثوية في هيئة ما بعد حداثوية.

1) عقيدة الله ومبدأ «تمييز-الذات» الأنطولوجي:

كما ينطلق مولتمان من موقف نقدي لمطابقة رانر لله في التاريخ بالله في الأزل، يسعى بانبرغ لتفسير مبدأ رانر المذكور بطريقة تتجاوز كلّاً من المماهاة المطلقة، من جهة، والتفضيل التراتبي الفصلي، من جهة أخرى. ويبحث بانبرغ كذلك عن ديناميكية معيّنة تحافظ على طبيعة الله المتمايزة والمكتفية بذاتها، التي هي ما هي من الأزل إلى الأبد، جنباً إلى جنب مع تفاعل الله الحر الاختياري مع الزمن والتاريخ بصورة تتيح لله اختبار كشف ذاتٍ إسكاتولوجي شخصي في أواخر الأيام، يراه الإنسان فيه وجهاً لوجه. يحقق بانبرغ هذا المسعى، في رأي روجر أولسن (R. Olsen)، بأن يبين أنَّ

(1) المصدر نفسه، ص174.

(2) Moltmann-Wendel and Moltamnn, Humanity in God, p. 97.

الثالوث هو «مفتاح تفسير الوحدة - في - تمايز الأزلية والتاريخية، التي تتسم بها العلاقة بين الحاضر والمستقبل»[1]؛ إذ إنَّ حضور ذات الله الكلي في أعماله التاريخية يكشف استرجاعياً (retrospectively) أنَّ الله، الذي هو ثالوث منذ الأزل وإلى الأبد، قد كان أصلاً وفي عمق الكيان ما نراه عنه في أعماله التاريخية: لدينا منهج تفسير يبدأ من التاريخ، وينتهي في الأبدية. يتطلّب فهم تفسير باننبرغ لمبدأ رانر لهذه الطريقة إدراكاً عميقاً للمنطق الاسترجاعي الذي يقترحه. وهنا يصيب كريستوف شفيبل في قوله: إنَّ علينا أن نقرأ طرح باننبرغ بطريقتين: أولاً نقرؤه كإسقاط لعقيدة الله في التاريخ على الله المقدس الأزلي، ولكن أيضاً كإسقاط لله في الأزل على الله في التاريخ. فقط عندما نقرأ طرح باننبرغ بهاتين الطريقتين يمكن لتفسير باننبرغ لعلاقة الله الأزلي بالتاريخي أن تصبح واضحة لنا[2].

إلا أنَّ السعي لتجاوز كلّ التفاسير المطروحة لمبدأ رانر، مع ذلك، لا يضع باننبرغ ضمن فريق لاهوتي آخر يدعم مطابقة معتدلة أو متحفظة يقول بها كارل بارت تنادي بانطباق جزئي، غير كلي، بين الله التاريخي والله الأزلي. يقدّم باننبرغ طرحاً نقدياً لنسخة بارت التي يعدّها تمظهرية يماثل نقده لأطروحة رانر. واحد من الانتقادات الرئيسة عند باننبرغ على عقيدة الله، التي

---

(1) Roger Olson, "Wolfhart Pannenberg's Doctrine of the Trinity", in Scottish Journal of Theology, Vol. 43, 1999, pp. 175-206, p. 201.

اختلف، مع هذا، مع تأكيد أولسن المفرط على أنَّ «عقيدة الثالوث الخاصة بباننبرغ تشدد على الثالوث التاريخي دون شك» (ص196). أعتقد أنَّ درجة اليقين في هذا الادعاء أعلى مما يمكن إثباته، وهي تحتاج إلى إعادة نظر، وإلا فإنَّ أنطولوجية باننبرغ الثالوثية سيُساء فهمها بقناعتي.

(2) C. Schwöbel, "Rational Theology in Trinitarian Perspective: Wolfhart Pannenberg's Systematic Theology", in Journal of Theological Studies, Vol. 47 (2), 1996, pp. 498-527, p. 508.

وبهذا، إنَّ انطلاق باننبرغ «من الأسفل» (from-below)، ومن ثمّ انطلاقه «من الأعلى» (from-above) يتكاملان منهجياً (ص51).

يقدّمها بارت، قناعته بأنَّ هذا الأخير يؤسّس عقيدته عن الثالوث على رؤية مفاهيمية مجرّدة وليس تاريخانية لمفهوم الكشف[1]. وإذا كان بعض اللاهوتيين يعتقدون بأنَّ التطوّر المهم، الذي حظي به الخطاب الديني عن الله في القرن العشرين، هو إحدى الثمار التي أينعت على أغصان شجرة اللاهوت البارتي[2]، فإنَّ باننبرغ أحد أولئك المستعدّين لأن يناقشوا أنَّ التمظهرية متعدّدة الأوجه، التي يتسم بها العديد من خطابات اللاهوت عن الله، هي أيضاً ثمار أينعت من الشجرة البارتية نفسها.

إلى جانب قناعته السابقة الذكر، لا ينكر باننبرغ اتّفاقه مع بارت وباقي لاهوتيي الثالوث ومفهوم الكشف في عَدِّهم فكرة «العلاقة مع الله» (sub ratione Dei) المفهومَ الهرمينوطيقي المفتاحي والرئيس في الخطاب اللاهوتي[3]. تشكّل هذه القناعة إحدى دعائم اعتقاد بانبرغ أنّنا نستطيع أن نتحدّث عن الله فقط في سياق علاقة فكرة الله بفكرة الحقيقة في كليتها[4]. في المقابل، لا يمكن الحديث عن الحقيقة في كليّتها بمعزلٍ عن علاقتها بفكرة الله. من الضروري، لذلك، أن نبين أنَّ حقيقة الله مضمرة في كلّ الحقائق المحدودة الجزئية[5]. من الأهمية بمكان أيضاً أن ندرك أنَّ حضور الله المبطَّن في المحدود لا ينفي لا محدوديته، فالعلاقة العضوية بين الله وحقيقة الخليقة المحدودة تتأسس في حدّ ذاتها على لا محدودية الله، التي يعبّر عنها تمايزه

---

(1) Christian Mostart, "Barth and Pannenberg on Method, Revelation and Trinity", in Karl Barth: A Future for Postmodern Theology?, pp. 73-97, pp. 89-95; Pannenberg, Systematic Theology, Vol. 1, pp. 296 ff.

(2) Ted Peters, God as Trinity, p. 82.

(3) Le Ron Shults, F. The Postfoundationalist Task of Theology: Wolfhart Pannenberg and the New Theological Rationality, (Grand Rapids: W.B. Eerdmans Publishing Company, 1999), pp. 92 ff.

(4) Pannenberg, "Kerygma and History", in Basic Questions in Theology, (London: SCM Press, 1970), Vol. 1, p. 94.

(5) Pannenberg, Theology and the Philosophy of Science, Francis McDonough (trans.,), (Philadelphia: Westminster Press, 1976), p. 330.

الذاتي الشخصاني. هذا ما يمنع تحويل عقيدة الخلق أو الأنتربولوجية إلى المكوِّن الرئيس للخطاب الديني عن علاقة الله غير المحدود بالعالم المحدود[1]. لا ينكر بانبرغ أنَّ للخطاب الأنتربولوجي قيمة مفيدة للخطاب اللاهوتي عن الله. إلا أنّه لا يتخيّل وجود أيّ سبيل واضح وسالك بسهولة يوصل الباحث من حديث أنتربولوجي عام يركّز على الخبرة البشرية إلى خطاب لاهوتي ديني صحيح عن الله. كما أنّه لا يغضّ النظر عن الاعتقاد اللاهوتي القائل: إنَّ مسألة القرار الخاص بصحّة محاولات الإنسان للحديث بشكل صائب عن الله «تكمن في الله ذاته»، وتبدأ منه[2]. يفسّر هذا الموقف سبب اعتقاد بانبرغ بأنّ عقيدة حضور الله في المسيح هي أنسب حقل معرفي «من الأسفل» لتفسير شخصانية الله، التي تنكشف في تمييز الابن المتجسّد لذاته عن الآب والروح بصفته الأقنوم الثاني في الثالوث، وتنكشف أيضاً في تمييز يسوع الناصري لذاته (المتصفة بالطاعة) كإنسان كامل عن إلهه الذي يعبده. إنَّ الفرق بين الله غير المحدود والإنسان المحدود يجعل من علاقتهما إبستمولوجية الطبيعة وشخصانية السلوك، دون أن يجعل هذا من الإنسان عنصراً مكوناً لذات الله.

يرتبط النقاش السابق في لاهوت بانبرغ بمسألة فهم «الشخصانية» كتعبير عن ذاتٍ في علاقة مع ذاتٍ أخرى. وينطلق فهمه لعلاقة «ذات-آخر» هذه بشكل رئيس من السؤال الآتي: «أَندرك أننا لسنا «آخرَ» انطلاقاً من أننا ذات، أم أننا ندرك أننا «ذات» انطلاقاً من أننا لسنا آخر؟»[3]. تعتقد جاكي ستيوارت (J. Stewart) أنَّ رد بانبرغ على هذا السؤال سيكون شيئاً من هذا القبيل:

---

(1) Pannenberg, Jesus, God and Man, Lewis L. Wilkins & Duane Apriehe (trans.,), (London: SCM Press, 1968), p. 406.

(2) Mostert, "Barth and Pannenberg on Method, Revelation and Trinity", p. 77; Pannenberg, Systematic Theology, Vol. 1, p. 56.

(3) Jacqui A Stewart, Reconstructing Science and Theology in Postmodernity: Pannenberg, Ethics and the Human Science, (Aldershot& Vermont: Ashgate Publishing ltd. 2000), pp. 73 ff.

«أدرك أنني «ذات» انطلاقاً من إدراك أنَّ «الآخر» ليس أنا»[1]. هذا الاعتقاد صحيح على الأرجح؛ لأنه يتماشى مع فهم بانبرغ للشخصانية في علاقتها بالثالوث، وفي ضوء مفهوم «تمييز-الذات»؛ أي على قاعدة وعي الشخص لاختلاف الآخر عنه: يحظى يسوع المسيح بوعي ذاتي عن بنوته من خلال إطاعته لأبيه السماوي المتمايز عنه. يفسر هذا المنطق اتّباع بانبرغ لنموذج شخصاني حواري مماثل للذي اقترحه يوماً الفيلسوف مارتن بوبر (M. Buber)، لتفسير علاقة الذات بالآخر، أو علاقة الفردي بالجمعي في الخطاب الأنتربولوجي. يستعين بانبرغ بنموذج الشخصانية الحوارية كي يهرب من فخّ الانجراف نحو الفردية المجردة، أو الوقوع في فخّ تقديم المجتمعي أو الجمعي على الفردي[2]. ويحاجج قائلاً: إنَّ هوية الشخص وتعريفه لذاته لا ينحصران بكيفية تقديم الشخص لذاته، ولا ينشأان عن نمط التعريف الذي يصوغه المجتمع. لهذا السبب، يجب على الكينونة والوجود والأدوار الشخصانية أن يرتبطا قطبياً بعضهما مع بعض دون اختلاط أو تراتبية[3]. يكون الشخص «شخصاً» فقط في كلانيته، التي لا تخضع لإرادة أيّ آخر؛ بل تتسم بمضمون مضمرٍ لا يعرفه الآخر ما لم يقدّمه الشخص عن نفسه بحرية[4]. الحرية، كما يؤكد بانبرغ، سمة جوهرية من سمات الشخصانية، فالحرية هي التي تبين أن شخصانية الذات، على الرغم من أنَّ ما يحدد ملامح الشخصانية هي علاقاتها، قادرة على النأي بنفسها عن التأطير الموضوعي الجامد بدرجة تعادل قدرتها على الحضور موضوعياً في الوقت نفسه[5]. ولأنَّ مثل هذه

---

(1) المصدر نفسه، ص74.

(2) Pannenberg, Anthropology in Theological Perspective, Matthew J. O'Connell (trans.,), (Edinburgh: T&T Clark, 1985), pp. 180 ff.

متجنباً الأفخاخ التي وقع فيها جان جاك روسو وماركس والطروحات القومية.

(3) المصدر نفسه، ص225 ومابعدها.

(4) المصدر نفسه، ص235.

(5) المصدر نفسه، ص240 ومابعدها.

الحرية لا تكمن إلا في الله ذاته، فإنَّ الأبعاد الحقيقية للحرية الشخصانية المنشودة لا تظهر في أعمق صورها إلا في علاقة الإنسان بالله. كما أنَّ تطوير فهمٍ للحرية الشخصانية على قاعدة حرية الله السامية يعرفنا إلى نوعٍ جديد من الشخصانية قوامها القدرة الحرة على تجاوز الحضور العلاقاتي، الذي توجد فيه، حيث إنّه حتى إن كان التوق إلى التواكل مع آخر إحدى مؤسسات الشخصانية، فإنَّ هذا التوق لا يأسر الشخصانية به، ولا يستنزفها، في نمط ضيقٍ من أنماط العلاقات الجمعية[1].

يعيدنا هذا التمييز الأنتربولوجي في تفسير الشخصانية بين «ذات» و«آخر» إلى المؤسِّسات اللاهوتية الثلاثة لتفسير بانبرغ لمفهوم الشخصانية: الأنطولوجيا، وعقيدة المسيح، وعقيدة الثالوث:

1- يعتقد بانبرغ بأنَّ تفسير الشخصانية، تعبيراً عن ذاتٍ فاعلة متمايزة في طبيعتها، وليس مجرد تعبيرٍ عن حالة علاقاتية، يتأسس على الاعتقاد بطبيعة علاقاتية ديناميكية للجوهر الإلهي. يؤمن بانبرغ، من حيث المبدأ، بأنَّ وجود الأشياء في الواقع يرتبط عضوياً بجوهرها، ويعبّر عن هذا الجوهر، فجوهر الشيء يظهر تفرّده عن أشياء أخرى، وهو يكشف هذا التفرّد في وجوده الفاعل والعملي. يطبق بانبرغ هذه القناعة على طبيعة الله، الذي يكشف نفسه، في رأي بانبرغ، «في عمل قوته، الذي ندرك تمايز جوهره، ونفرقه عن سواه بفضل سمات عمله»[2]، في الوقت الذي لا تحيط أعمال الله كلياً بالجوهر ولا تستنزفه، إلا أنّها تكشف صفات هذا الجوهر عن حقّ وبكل وضوح. لا يُراد بهذا أن يُقال: إنَّ الجوهر الإلهي يحتجب خلف الصفات المنسوبة إلى أعماله. على العكس، ما تلك الصفات الخاصة بأفعال

(1) المصدر نفسه، ص241. «ينتج عن هذا أنَّ تأكيد الفرد لذاته في مواجهة الآخرين والمجتمع لا يجب أن يكون بالضرورة تمرداً أنانياً للجزء على الكل؛ بل يمكنه أن يكون تعبيراً عن دعوة لتحقق أكمل لمصير الجماعة الإنساني».

(2) Pannenberg, Systematic Theology, Vol. 1, p. 359.

الله سوى صفات وخصائص جوهره عينه[1]. يبين هذا الرابط العضوي بين الصفات والجوهر، الذي يتبدى في ظهور الصفات في أعمال الجوهر، السببَ الذي يجعل من صفات أعمال الله أكثر كشفاً لماهيّة جوهره من مجرّد إطلاق أسماء معيّنة عليه. ففي الوقت الذي يمكن للأسماء التي نطلقها على الله أن تشيع وتُطلَق على أشياء عديدة، فإنَّ صفات الله السامية لا تصف إلا جوهره في تمايزه، والأفعال التي يقوم بها معبراً عن هذا التمايز. من هنا نستنتج أنَّ الصفات تخبرنا، في رأي بانبرغ، أموراً محدّدة عن الشخصانية، ولهذا إنَّ تمايز الشخص وتفرّده يُعرفان من صفاته بالدرجة الأولى لا من اسمه أو الأسماء التي تُطلق عليه.

لا يقفز بانبرغ ممّا سبق، مع ذلك، إلى خلاصة متسرّعة فحواها أنَّ جوهر الإنسان يُختزل بأفعاله العلاقاتية، ولا يبدي رغبة في دعم هذه الخلاصة لمجرد أنّه يعتقد بأنَّ الأفعال تكشف صفات الجوهر. يتمسك بانبرغ بتفريقٍ بين جوهر الشخص وأفعاله العلاقاتية، ويقرُّ أنَّ الشخص «أكثر من مجموع صفاته مجتمعة»[2]. وهو يؤكد الصلة العضوية بين الجوهر وأفعاله، معتبراً تلك الأخيرة وسائط كشفية تعكس تمايز الجوهر وفرادته. يؤمن بانبرغ بأنّه يستطيع أن يستعين بهذا المنطق في تجاوز طرحين أنطولوجيين إشكاليين في اللاهوت؛ الأول هو الطرح الذي يقول باحتجاب الجوهر خلف الصفات، ويشدّد على عدم إمكانيّة معرفته إطلاقاً. أمّا الثاني فهو الطرح القائل بمماهاة كلية بين الجوهر والصفات تحوّل تلك الأخيرة إلى مكونات تخلق الجوهر، وتسبب وجوده[3]. ولأنَّ اللاهوت قد أخذ الجدال

(1) المصدر نفسه، ص360.

(2) المصدر نفسه، ص361.

(3) المصدر نفسه، ص361-362 ومابعدها. يشير بانبرغ إلى غريغوريوس بالاماس كرائدٍ للطرح الأول في الشرق، وإلى مجمع فلورنسا (1330) وتوما الأكويني كرواد الطرح الثاني في الغرب.

حول علاقة الجوهر بالصفات إلى أحد هذين الطرحين الإشكاليين، فإنَّ بانبرغ يقرّر أن يفكك الادعاءات الفلسفية واللاهوتية خلف هذا الجدال، مقدماً، في المقابل، تفسيراً آخر يعتقده أكثر توازناً لمفهوم الجوهر[1].

يشير بانبرغ أولاً إلى التوجّه الفكري الفلسفي الذي نشأ في عصر الحداثة رداً على التفسير الأرسطوطالي القروسطي للعلاقة بين الجوهر والصفات، ويقول: إنَّ فلاسفة حداثويين أمثال كانط وهيغل ردّوا على اعتبار العلاقاتية عاملاً خارجياً طارئاً لا يمتّ إلى كينونة الذات بصلة بأن وضعوا الجوهر في مرتبة أدنى من علاقاته، مدّعين أنَّ الحقيقة الوحيدة التي يمكن إدراكها عن أيّ جوهر، لو وجِد، هي العلاقات الخاصة به. صار الجوهر في حدّ ذاته، نتيجة هذا، مجرّد اسم ظاهرة علاقاتية، وباتت العلاقاتية جوهراً في حدّ ذاتها[2]. أما أهم التبعات اللاهوتية لمثل هذا الاختزال الفلسفي للجوهر إلى مجرد علاقة، فهو يظهر في تأكيد بعض الطروحات اللاهوتية على أنَّ جوهر الله في ذاته يقوم على علاقته بالعالم، وينشأ من هذه العلاقة، وأنَّ فكرة سموّ الله ما هي إلا تعبير تجريديّ يفيد مثالية فكرة العلاقة. يرى بانبرغ أنَّ التحدي أمام الخطاب اللاهوتي هو أن يتحرّر من شروط هذا الاختزال الفلسفي المفروض عليه من خارج، وأن لا يلزم تفسيره لفكرة الله بطروحات شائعة في الفضاء الفكري المحيط به[3].

بعيداً عن جعل الله يختفي غنوصياً خلف علاقاته المادية، وبعيداً عن جعل العلاقات منشأ ومصدر جوهر الله، يربط بانبرغ بين مفهومي «جوهر»

---

(1) المصدر نفسه، ص364 ومابعدها.

(2) المصدر نفسه، ص366.

(3) المصدر نفسه، ص367. يشير بانبرغ إلى ثلاثة تداعيات لاهوتية إشكالية تترتب على تفسير الجوهر الإلهي باستخدام فهم فلسفي لفكرة العلاقة من خلال قوله: إنَّه لا يجب أن نسمح باستنزاف سموّ الله حلولياً في لا محدودية الطبيعة (كما يقول سبينوزا) ولا أن نجعل الله مجرد عنصر في سيرورة تكوُّن العالم وفهمه لذاته المثالية (كما يقول هيغل) كما أنه لا يجب أن يكون الله فكرة موازية لفكرة العالم، كما يرى وايتهد.

و«علاقة» بالاستعانة بمفهوم ثالث هو مفهوم «الفعل»، فيطور مفهوم «فعل» يميز فيه بين الفعل ومن يفعله. «الفعل» بالنسبة إلى بانبرغ «هو نمط من أنماط وجود ذاك الذي يعمل»، والذي يعرض خصائص جوهرية تخص ذاك الذي يأخذ قرار الفعل، حتى ولو كان الفعل المعمول في تواصلٍ مع آخر يعني أنَّ هذا الفعل لا يميز من فَعَله فحسب؛ بل أيضاً ذاك الذي تمّ الفعل في تواصل معه(1). فإذا كان صاحب الفعل يعمل انطلاقاً من حبٍّ عميقٍ ومن بذل ذات، فإنَّ الفعل سيجعل جوهر ذاك الذي يقوم بالفعل مُدرِكاً لذاته. لو طبقنا هذا المنطق على فكرة الله، فسنقول: إنَّ فعل الله الكشفي لذاته هو عرضٌ لجوهر الله في عمق طبيعته، حتى ولو كان هذا الفعل قد تمّ في تفاعلٍ مع آخر مختلف.

يساعد مفهوم «الفعل» المذكور، إذاً، في إظهار علاقاتيّة وشخصانية الله دون أن يسمح بأيّ اختزالٍ لجوهره إلى حزمة من الأفعال في حدّ ذاته. إلا أنَّ بانبرغ ما انفكّ يعتقد بأنَّ إطار منطق «فاعل-فعل» هذا يحتاج إلى الحماية من أيّ توصيفٍ تشبيهي بشري يمكن أن يحول الحديث عن إلهٍ شخصاني إلى ادعاءٍ بأنَّ الله يمثل أحد مكونات الكيان الشخصي البشري، وليس كائناً شخصانياً قائماً في ذاته(2). في إطار الكيان البشري، لا تتطابق أنا الإنسان مع ذاته في كليتها تماماً؛ لأنَّ الإنسان ما زال يسير على درب الوصول إلى إدراكٍ تامٍّ لنواحي وأبعاد ذاته كافةً. لم يبلغ الإنسان كمال ذاته الكلي بعد، ولم يصبح بعدُ ما ينبغي أن يكون عليه تماماً. الأمر يختلف في حالة شخصانيّة الله الثالوثية، فهويّة كلّ من الأقانيم الثلاثة في الله لا تنشأ من علاقات الأقانيم بعضها مع بعض؛ بل إنها تظهر من خلال هذه العلاقات،

(1) المصدر نفسه، ص367-368. «في حالة الفعل الشخصي، يمكن لجوهر الفاعل أن يظهر في اختبار الهدف من الفعل وفي تحققه، حيث يصف نوع الفعل ذاك الذي عمله» (ص369).

(2) المصدر نفسه، ص370 ومابعدها.

و«كل أقنوم من الأقانيم في انسجامٍ مع ذاته كلياً حتى وهو يمنح ذاته للآخرين»[1]. لا يستطيع أيّ أقنوم أن يكون أقلّ من ذاته، ولا يمكن أن يقبل باختزال شخصه إلى علاقاته إذا كان هذا الأقنوم فعلاً إلهاً من إله؛ أي إذا كان يتمتع بكل الكمال واللامحدودية الخاصة بالحياة الإلهية. إنَّ الآب والابن والروح القدس، كونهم لا محدودين بالطبيعة، ليسوا نُسخاً بعضهم عن بعض حتى وإن كانوا يتشاركون معاً في العمل الإلهي في التاريخ. وإذا كان عملهم المشترك في الخليقة وعلاقتهم معها مكوناً لشخصانية كلّ منهم، ومحيطاً كلياً بها، فإنَّ الأقانيم الثلاثة ستتماهى كلياً مع بعضها، وتصبح مجرّد نسخٍ بعضها عن بعض؛ إذ كيف يمكن لعمل واحد أن يخلق هوياتٍ مختلفة. ولكن، لأنّ هوية الأقانيم ليست صنيعة أعمالها، ولا هي محاطة كلياً بتلك الأعمال، فإنَّ مفهوم الفعل يفترض فَعَلَة فعّالين؛ أي أنَّ على الأقانيم الثلاثة أن يكونوا فعلة الفعل الإلهي المباشرين في حال كان هذا الأخير يدلّ على تمايز الله الذاتي. القول بهذه الشخصانية الإلهية هو ما يمنع تحوُّل حضور الله في العالم إلى خبرة اكتمالٍ يعيشها الله في ذاته.

2- يظهر مفهوم الشخصانية تعبيراً عن فاعل متمايز بذاته تاريخياً في خطاب عقيدة المسيح في العلاقة بين الآب والابن المتجسد. يشارك الابن في كيانه الكلي الألوهة والإنسانية الآب في الطبيعة الإلهية؛ إذ إنَّ كليهما إله من إله. مع ذلك، لا تشير هذه الشركة إلى نوعٍ من التشارك يجعل من هوية يسوع الأرضي هوية مطابقة تماماً للطبيعة الإلهية، وكأنَّ «الله الآب نفسه قد ظهر في يسوع في صورة إنسانٍ، وقد عانى على الصليب»[2]. إنه، بدلاً من ذلك، يعني تشاركاً في ألوهة الله يكمن في تمييز الآب لذاته عن الابن، وتمييز الابن لذاته عن الآب؛ لا كنمطي علاقات مختلفين؛ بل كمرتكزي

(1) المصدر نفسه، ص377.

(2) Herbert Neie, The Doctrine of the Atonement in the Theology of Wolfhart Pannenberg, (Berlin & New York: Walter De Gruyler, 1979), p. 61.

فعل واعيين لذاتهما. يعتمد بانبرغ على هذا المنطق التشاركي ليرى في علاقة الآب بالابن تعبيراً عن علاقة الله بالإنسان يسوع المسيح؛ تلك العلاقة التي تحصل بين فاعلين حميمين ولكنهما متمايزين وغير متمازجين. هناك بالنتيجة شيء مهم تقوله عقيدة المسيح، التي تتحدث عن تحول اللوغوس الأبدي إلى إنسان متجسد تاريخي يتمثل في تركيزها على الوحدة، ولكن أيضاً على التمايز، بين الآب والابن، وتبيانها أنَّ هذا التمايز يشير إلى تمايز عددي ضروري في كيان الله الثالوثي، وليس إلى انقسام خطيرٍ في الجوهر. يجعلنا ما سبق نلحظ في فهم عقيدة المسيح لعلاقة تمييز الذات بين يسوع الناصري والله تداعيات أنتربولوجية وثالوثيّة واضحة. فهذا الفهم يبين أنَّ التشارك، الذي يحدث بين الإنسان والله، لا يعني بالضرورة أنَّ الخليقة جزء من كيان الله، أو أنّها صورة تمظهرية لكيانه. لا ينبغي على فكرة مشاركة الإنسان في أفعال الله أن تنفي عن الله حريته، وأن تتجاهل أنَّ الله هو المنبع الحر للعالم العابر، الذي لا يمثّل تفاعله مع الله أو تفاعله مع ذاته أيّ مكوِّنٍ أبدي القيمة[1]. يمكن للحرص على اجتناب أيّ فهمٍ حلولي للتشارك بين البشري والمقدس أن يفسر اعتماد بانبرغ على صورة علاقة الطاعة لفهم علاقة الابن المتجسّد بالآب. تفترض الطاعة أنَّ الابن، فاعلاً واعياً لذاته، يرتبط بفاعلٍ آخر متمايزٍ عنه، وواعٍ مثله لذاته، هو الآب. إنّهما فاعلان متمايزان، وليسا صورتين لاختلاط البشري بالمقدس.

نحصل من هذا الإسقاط الأنتربولوجي على فهمٍ آخر يتعلّق بالثالوث. يجب على الآب والابن (حتى في الأبدية) أن يحافظا على تمايزهما كفاعلين واعيين لذاتيهما، وإلا فإنَّ تحويلهما إلى مجرّد علاقتين سوف: 1- يمثل نكوصاً نحو التمظهرية، 2- ونوعاً من التشكيك بحقائقية بشرية يسوع الناصري وفاعليتها. لو كان يسوع مجرد صورة للآب في مظهر بشري، فهو ليس إذاً إنساناً حقيقياً واعياً لذاته. ولكن، إن كان وعي الذات شرطاً لا مفرّ

(1) المصدر نفسه، ص62.

منه للشخصانية، فإنَّ وحدة الابن بالآب ووحدة الله بالإنسان يجب أن تأخذ شكل علاقة بين فاعلين متمايزين يتمتعان بشكلٍ متساوٍ بوعيٍ ذاتيٍ ذي سلطان وحرية. الشخصانية في الله -كما يقول بانبرغ- ليست «إسقاطاً تشبيهياً بشرياً لشخصانيّة الإنسان على كائن مقدس»[1]. إنها في الواقع تعبير عن كيان الله العلاقاتي المنفتح على المستقبل، والذي يفتح بدوره كيان الإنسان على المستقبل نفسه. إنها تعبير عن حقيقة تمييز الذات والوعي الذاتي الكامنة في الانفتاح على العلاقاتية، والتي لا تكتفي بانغلاقٍ على الذات. يشير بانبرغ إلى أهمية فهم الشخصانية ذاتاً فاعلة واعية لذاتها ولخطأ اختزال جوهر الله إلى مجرد أفعال، حين يقول: «إنَّ الله الفاعل الذي يتحدث عنه الكتاب المقدس يظهر في تأثيراته في صورة شخصانية، وباختيار الله أفعالاً معينة يقوم بها يلزم نفسه بالخصائص التي تترتب على القيام بتلك الأفعال»[2].

لا يمكن لله أن يكون كائناً من هذا النوع ما لم يكن هناك تمايز بين جوهره وأفعاله، وبين شخصه وعلاقاته الشخصانية. لهذا يبقى بانبرغ في لاهوته، على الرغم من اعتقاده بأنّ وجود الله قوة في العالم سيتحقّق كلياً في المستقبل، أبعدَ ما يكون عن نظرية الحلولية. خلافاً لأوليفر نورث وايتهد (O.N. Whitehead)، لا يستخلص بانبرغ أيّ خلاصاتٍ أنطولوجية عن كيان الله من خلال تحليل وجوده الممكن والديناميكي والمتبدّل كجزءٍ من موجودات التاريخ[3].

---

(1) المصدر نفسه، ص114. يبين نيي أنَّ بانبرغ يربط بين الكائن الشخصاني وبين المستقبل، مدعياً أنَّ الكينونة يجب أن تُعرَّف من زاوية المستقبل. على الرغم من صحّة هذا، لا أعتقد أنَّ بانبرغ يطور هنا أنطولوجيا حلولية حضورية ليست الكينونة فيها سوى وجود متحرك في سيرورة تكوُّن. بالنسبة إلى بانبرغ، الكينونة مفهوم مستقبلي لأنَّ هذا المفهوم وحده الكفيل بأن يظهر للإنسان أنَّ حريته ليست واقعية ما لم تمكنه من تجاوز الوجود الحاضر. الكينونة الكامنة في المستقبل، إذاً، هي دعوة إلى أنتربولوجية غيرية (exocentric) وليس لأنطو - ثيولوجيا حلولية حضورية.

(2) Pannenberg, Basic Questions in Theology Vol. 3, pp. 171-172.

(3) Neie, The Doctrine of the Atonement in the Theology of Pannenberg, p. 127. وحول اختلاف بانبرغ مع حلولية وايتهيد انظر تحت الصفحات (ص122-128).

3- يتأسّس فهم بانبرغ للعلاقاتية، ولطبيعة كلٍّ من الله والإنسان الشخصانية، في سياق تواصلهما بعضهما مع بعض بشكل أساسيّ، على تفسيره للوحدة والتمايز بين الله في الأزل والله في التاريخ. يلاحظ لي-رون شولتز (L. R. Shults) أنَّ بانبرغ يعتقد أنَّ:

الله الثالوثي الذي يشهد عنه الكتاب المقدس هو أفضل تفسير لخبرة وجود البشر في علاقة تاريخية مع حقيقة اللامحدود... إنَّ العلاقة بين الله في الأزل والله في التاريخ، وتمايزهما ووحدتهما كتوضيح متكامل لعلاقة كلّ الكائنات المحدودة بالله غير المحدود (sub ratione Dei)، هي مفتاح خطاب اللاهوت المسيحي عن الحقيقة[1].

يعني هذا أنَّ كلّ فهم لاهوتي لكيان الله، أو لكيان الإنسان الشخصاني، في سياق علاقتهما بعضهما مع بعض، ينبثق من نموذج علاقات تمييز-الذات بين مرتكزات الفعل الثلاثة في الجوهر الإلهي، تلك التي تنكشف في علاقات تمييز تربط الآب المرسِل بالابن المتجسّد المرسَل بقوّة وعمل الروح القدس. تكمن معرفة شخصانية الآب بالابن في تمييز يسوع لشخصه عن شخص الآب (كما نقرأ في يوحنا 8: 18، 50، 14: 42، 28؛ مرقس 10: 18، 13: 32؛ متّى 20: 23)[2]، دون أن يكون هذا دليلاً على أنَّ طبيعة الابن أقلّ درجة من طبيعة الآب. تشير تلك النصوص الموجودة في الكتاب المقدس إلى التمايز الذاتي بين أقانيم الثالوث. كما أنّها تظهر أنَّ علاقة الأقانيم تنبثق عن تمايزها الذاتي الشخصي؛ أي أنَّ تلك العلاقات لا تخلق الشخصانية، وكأنَّ هذه الأخيرة نتاج تواصل الأبوّة بالبنوة والروحَنة في الله. إنَّ العلاقات بين الأقانيم تكشف أنَّ الفاعلين المتواصلين بعضهم مع بعض بفضل تلك العلاقات هم أصلاً وقبلياً ثلاثة أقانيم متمايزة. هذا معنى

---

(1) Shults, The Postfoundationalist Task of Theology, pp. 104-105.

(2) Pannenberg, Systematic Theology, Vol. 1, p. 309.

قول بانبرغ: إنَّ «يسوع يظهر أنَّه ابن الله في تمايزه الذاتي عنه تحديداً»[1]. هو يكشف حقيقة تمايزه الشخصي عن شخص الآب من خلال علاقته بهذا الآب، ولا يحصل على شخصانيته الإلهية بفضل تلك العلاقة. لو كان الابن يحصل على شخصانيته بفضل علاقة الأبوة لكانت هرطقة التبنيوية (adoptionism) مصيبة بادعائها أنَّ يسوع صار، بفضل تبني الآب له، ابناً إلهياً؛ أي أنه أصبح ما لم يكن عليه من قبل. ولكن، كما يؤكد بانبرغ:

بتمييزه لنفسه تحديداً عن الآب، وبإخضاعه لذاته إلى إرادة الآب، وكأنه أحد مخلوقاته، معطياً هذه المساحة للآب ليعلن ألوهته... يبين [يسوع الناصري] أنّه ابن الله، وأنه والآب الذي أرسله واحد (يوحنا 10: 30)[2].

كشف يسوع في هذا التمايز بالضبط، كما يناقش بانبرغ، وحدته بالآب؛ إذ بيّن أنَّ شخصه الإلهي ليس نتاج علاقة إلهية قام بها الله معه. إنَّ شخص يسوع الإلهي هو بعينه مرتكز علاقته المنكشفة تاريخياً بالآب؛ إذ إنه مثل الآب، الذي لا تقوم شخصانيته أساساً على علاقته الأبوية مع الابن، تقوم شخصانيته في كونه إلهاً من إله، وفي كونه من الجوهر الإلهي. تفرِّق علاقات الأبوة والبنوة تلك بين يسوع وباقي المخلوقات والبشر. وتؤدي، بهذا المعنى، علاقته مع أبيه السماوي دوراً بنيوياً في تفرّد هويته الشخصانية بالمقارنة بهويّة باقي البشر الشخصانية. أمّا في إطار ما يدور بين الابن والآب بمعزل عن البشر، فيؤكّد بانبرغ أنَّ التمايز الشخصاني بينهما لا يكمن فحسب في علاقة نشوء الابن من الآب، وإنما تتجاوز أنماط العلاقات تلك؛ لأنَّ شخصانية كلٍّ من الآب والابن والروح القدس تتصف بالدرجة الأولى باللامحدودية والحرية والسرية (mystery). هذا يعني أنَّ شخصانيتهم تتجاوز أيّ نمط علاقاتٍ إستاتيكي، وأنها، منذ الأزل وإلى الأبد، شخصانيات مكتملة، وليست محصلة أو مجموع حزمة من الأفعال العلاقاتية.

(1) المصدر نفسه، ص301.

(2) المصدر نفسه، ص310.

يحاول بانبرغ، إذاً، أن يبيّن أنَّ تمايز كلّ من الأقانيم الثلاثة في الله لا يكمن فحسب في علاقات النشوء والتسبيب. وهو يستعين لهذا الغرض بدليل مفاده أنَّ التواصل المتبادل بين يسوع الناصري وإلهه، والذي يدور حول تأسيس الله الخلاصي لملكوته السماوي، ما هو إلا تمثيل للتفاعل الأنطولوجي القائم على تمييز الذات في الله الأزلي. «إنَّ إعطاء الآب قوّة للابن، ومنحه السلطة، يجب أن يكون أيضاً نوعاً من التعريف بالعلاقات بينهما، مثلما يعبر عن هذا العلاقات أيضاً إعادة الابن لعهدتي القوة والسلطة إلى الآب»[1]. بتوسيع آفاق تفاعل الأقانيم الثلاثة بعضها مع بعض بما يتجاوز حدود علاقات النشوء، يمهّد بانبرغ الطريق لربط أنطولوجي ضروري بين الله في الأزل والله في التاريخ. إلا أنه يفتح المجال أيضاً، في رأيي، لملاحظة الفرق الأنطولوجي والمفاهيمي بين العلاقاتية والشخصانية في جوهر الله. في الوقت الذي تُظهر فيه بُعدَ الإدراك الديناميكي للآخر في تمايزه الذاتي، تظهِرُ الشخصانيةُ أيضاً الطبيعة اللامتناهية لهذا الآخر، والتي هي ما هي قبل بداية العلاقة وإلى اللانهاية. يسمح هذا التفريق المذكور بوضع تفاعل الله بيسوع المسيح التاريخي ضمن سياق العلاقات الأزلية بينهما دون أن يحوّل هذا التفاعل التاريخي علاقات الله الأزلية إلى سيرورة تكوُّنٍ يبلغ فيها الآب والابن والروح اكتمالاً كيانياً لم يتمتعا به من قبل. التفريق بين اللامحدودية الشخصانية وتمييز الذات العلاقاتية هو السبيل الوحيد لتفادي أخذ احتمال الحلولية من مستوى علاقة الله بالإنسان، ورفعه إلى مستوى أعلى؛ ليصبح خطراً فعلياً على كيان الله الأزلي. وبدلاً من افتراض سيرورة تكوُّن تفاعلية يحصل في ختامها الله والإنسان على حدّ سواء على كيانهما الكلي، ستقضي الحلولية، على مستوى حياة الله في أزليته، بوجود تفاعل تكوُّن في الله ذاته يكتسب بفضله الآب والابن والروح القدس شيئاً جديداً إضافياً لم يتمتعوا به

(1) المصدر نفسه، ص312-313. «لا يمكن لعلاقات الأقانيم الثلاثة، التي نعرّفها على أنها تميز ذات متبادل، أن تُختزَل إلى علاقات نشوء بالمعنى التقليدي». (ص320).

جوهرياً من قبل. وكأنَّ الله يختبر في ذاته سيرورة أزلية التكرار هي عبارة عن عمليّة خلق ذاتٍ ذاتوية أو شخصنة ذات خاصة في قلب ثالوثه. سيعني هذا أنَّ الله لم يعد فاعلاً شخصانياً ذا طبيعة ديناميكية علاقاتية؛ بل سيصير اسم علاقاتية أزلية ذات طبيعة تطورية صرفة.

يتجنّب باننبرغ بحزم التشويه الأنطولوجي الحلولي السابق، مؤكداً أنَّ فعل تمييز - الذات هو الدليل على أنَّ كلّ أقنوم في الثالوث شخص قائم بذاته يتمايز عن الأقنومين الآخرين، ويتحد معهما معاً في الوقت نفسه. أشهر تهميشٍ لتمايز العلاقاتية والشخصانية في تاريخ الفكر المسيحي هو الاختزال الأوغسطيني للروح القدس إلى «نحن» المعبرة عن التواصل بين الآب والابن، وذلك من خلال جعل الروح علاقة الحب الأزلية، التي توحّد بين الآب والابن[1]. لا يجد باننبرغ في هذا الاختزال الشهير لشخص الروح القدس إلى مجرد نموذج تواصل أيَّ إدراكٍ للتمايز الذاتي الشخصاني للروح طالما أنَّ هذا الأخير ما هو إلا نمط علاقة[2]. من هنا يرى باننبرغ أنَّ اختزال أيّ أقنوم إلهيّ إلى نمط تواصل ينفي ديناميكية تمييز الذات التي تصوّرها الأسفار المقدّسة بحديثها عن ثلاثة مرتكزات أفعال إلهية (three centres of actions) تمجد بعضها بعضاً بحرية. تتحدّث الأسفار الكتابية عن ثلاثة عملاء علاقاتيين يشير كلٌّ منهم إلى الآخرين بحريّة من خلال تمييز ذاته عن الفاعلين الآخرين. يَعدُّ باننبرغ هذا التصوير الكتابي تعبيراً لغوياً يتجنّب تقليداً يسود في الفكر الديني الغربي عموماً، ألا وهو اختزال الأقانيم إلى علاقات مفردة. إنَّ تأكيد أنَّ الأقانيم الثلاثة هي ما هي في علاقاتها يعني أنّ تلك العلاقات معقدة إلى درجة تمكّنها من كشف لامحدودية تلك الأقانيم، التي تتمتع بهذه الشركة بين بعضها بعض. من الجائز التشديد على أنَّ

---

(1) St. Augustine, The Trinity, Edmund Hill, O.P. (trans.,), John E. Rotelle, O.S.A (ed.,), (Brooklyn and New York: New City Press, Bk. 6, Ch. 5, Pt. 7.

(2) Pannenberg, Systematic Theology, Vol. 1, p. 316.

المحصلة العامة لوجود الأقانيم معاً ليست أكبر من كلّ علاقة يقوم كلّ منهم بها على حدة، فالأقانيم هم كلّ ما هم عليه في كلّ علاقة يقومون بها[1]، أي أنَّ الجزئي في الله يعادل الكلي، والكلي لا يمثل المحصلة العامة لمجموع الأجزاء مجتمعةً؛ بل إنّه يتجلى في تلك الأجزاء في كليته. إلا أنَّ هذا لا يعني، في المقابل، أنَّ تماثل الكلي والجزئي في الله يسمح بنفي حقيقة أنَّ تمايز الأقانيم الذاتي كثلاثة مرتكزات عمل متفردة، كما يقول بانبرغ، «عظيم إلى درجة أننا لا يمكن أن ننظر إليها على أنها مجرد قرائن متماثلة»[2]، أو مجرد جزئيات متطابقة لشيء وحيد. يمكن اعتبار هذا الانتباه إلى التمايز بين الشخصانية والعلاقاتية دليلاً على أنَّ بانبرغ، كما يقول ت. برادشو (T. Bradshow)، «يرغب في شرح عقيدة عن الشخصانية تحافظ على الاختبار المعاصر للذاتوية الفاعلة الخلاقة، وتحتويه دون أن تجعل منه أساساً مطلق المرجعية»[3].

إنَّ العرض الآنف الذكر للمؤسّسات الثلاث لمفهوم الشخصانية في لاهوت بانبرغ يبين بوضوح أهميّة وقيمة دفاعه عن فكرة الذات الفاعلة في خطابه حول الأنتربولوجية. لقد أدركت جاكي ستيورات أنَّ هذه استراتيجية

---

(1) Augustine, The Trinity, Bk. 6, Ch. 7, Pt. 9.

(2) Pannenberg, Systematic Theology, Vol. 1, p. 321.

(3) T. Bradshaw, Trinity and Ontology: A Comparative Study of the Theologies of Karl Barth and Wolfhart Pannenberg, (Edinburgh: T&T Clark, 1988), p. 223.

لأنَّ بانبرغ لا ينوي إعطاء الذاتوية قيمة مطلقة، فإنّ روجر أولسن مخطئ في ادعائه أنَّ كل المتعاطفين مع تشديد بانبرغ على تمييز كلّ أقنوم إلهيّ لذاته يدعمون، بالضرورة بالدليل القاطع، تشبيهاً اجتماعياً للثالوث يتحدث عنه كعائلة أو أسرة مؤلفة من رب عائلة (روح) ورب عائلة (آب) وولد (ابن):

Olson, "Wolfhart Pannenberg's Doctrine of the Trinity", p. 202.

خلافاً لما يعتقده أولسن، ينبثق التعاطف مع بانبرغ عن توازن طرحه عن أنطولوجية الشخصانية والكيان، ولا ينبثق عن أيّ نوعٍ من أنواع الدعم لنموذج «أنا-نحن» (I-we) يحمل صورة الأسرة.

يستخدمها بانبرغ ليدافع عن كلية الشخصانية البشرية ضدّ أيّ اختزال جمعي شمولي[1]. أعتقد بأنَّ الدفاع عن كلية وقيمة الشخصانية، بمعزل عن صلاتها الجمعية بالجماعة، أمر مهمّ جداً، فالنقاشات النسبوية والتحكمية السوسيولوجية الطابع، التي يتصف بها عالم ما بعد الحداثة، تنجرف بسهولة إلى مماهاة متطرفة للشخصانية بمشروطية العلاقاتية، إلى درجةٍ ينتفي فيها تمايز الشخص الذاتي، ويُحرَم هذا الشخص من وجوده الحرّ في ذاته.

من جهة أخرى، إنَّ للدفاع عن قيمة الشخصانية أهمية كبرى في دحض اتهام الآخرين لبانبرغ بالفشل في أخذ طروحات ما بعد حداثوية تتعلّق بالهوية الإنسانية، وعدم تطبيقها على تحليله الأنتربولوجي أو اللاهوتي[2]. لا ينسى بانبرغ تلك الطروحات عن جهل أو عن خطأ؛ بل إنه يمتنع عن تبنّيها عن وعي تامٍ وإرادة حرّة؛ لأنه لا يؤمن بجدواها في اللاهوت. ولو أخذنا في الاعتبار تفسير بانبرغ للشخصانية على قاعدة أنَّ مفهوم التمايز الذاتي الفاعل صفة أساسية من صفات الشخص، لأدركنا معه ضرورة وصواب عدم تبنّي الرفض ما بعد الحداثوي لمفهوم «الذات الفاعلة»، ولوقفنا معه ضدّ تحويل الشخصانية إلى مُجموعة علاقات متشظية. في المقابل، رفضُ الطرحين ما بعد الحداثويين المذكورين يجعل من خطاب بانبرغ الفكري أبعد ما يكون عن نموذج الخطاب اللاهوتي المؤسَّس على تأييد لمفهوم الذات الفردية أو العقلية المثالية المحضة[3]. خلافاً لما يعتقد به كثيرون، يزاوج بانبرغ بتوازن بين «ذات» و«آخر». وبدلاً من اختزال الذات إلى وجود لحظيٍّ تنتجه أفعال اجتماعية وجودية، أو جعل الذات حالة أنوية (من «أنا») جامدة تعبّر عن وعي وجودي انعزالي لا يتغيّر، يدعو بانبرغ إلى ذاتٍ تتآلف مع ذاتها من خلال تفاعل ديناميكي مع الوجود

(1) Stewart, Reconstructing Science and Theology in Postmodernity, p. 76.

(2) المصدر نفسه، ص77.

(3) المصدر نفسه، ص103.

المحيط بها، دون أن تتحوّل الذات إلى واقعٍ مؤقتٍ لا هوية له. وهو يؤكد أنَّ تآلف الذات مع ذاتها يتحقّق عبر علاقة التواصل بين المفرد والمجموع. أمّا السياق الذي يتمّ فيه التواصل، فيقوم بتأمين المناخ المناسب لتآلف الذات مع الآخر. المسألة هنا مسألة تعرُّف إبستمولوجية وليس مسألة تكوُّن أنطولوجية، حيث نرى في فكرة تآلف الذات مع الآخر تعبيراً ملائماً عن حالة المعرفة التي تتأتى من تمييز الذات عن الذوات الأخرى. ينقل تمييز الذات هذا صورةً صادقة عن ماهية هذه الذات، ولا يقوم بخلق هذه الماهيّة في حدّ ذاتها. هو يشير فقط إلى أنَّ إدراك الذات ماهيّتَها في حالة تواصل سيتحقق كلياً في المستقبل الناتج عن هذا التواصل، دون أن يجعلنا هذا المستقبل وما يقدّمه نستنتج استنتاجاً أنطولوجياً فحواه، مثلاً، أنَّ الذات نتاج مؤقّت لحالة اجتماعية محددة.

إنَّ حرص بانِنبرغ على عدم تحويل تمايز - الذات إلى عملية خلقٍ أنطولوجي هو ما يدفعه إلى التشديد على أنَّ اكتساب وعيٍ ذاتي على قاعدة التفاعل مع العالم الخارجي هو معطى إبستمولوجي، هو نمط من أنماط التعرُّف، وليس نمطاً من أنماط النشوء الكينوني[1]، ينتج عن هذا أنَّ معرفة الذات لا تتحقّق كلياً بفضل التأثيرات السوسيولوجية والجمعية الخارجية[2]؛ فالذات حرّة، ولا تخضع لسلطة أيّ نمط علاقات يُفرَض عليها. تتأسس الشخصانية، كما يقول بانِنبرغ: «على ذاك المصير الذي يسمو فوق واقعنا الاختباري»[3]؛ أي أنَّ الشخصانية في الفهم اللاهوتي تتجاوز في طبيعتها حدود الخبرة المعاشة؛ لأنَّ العلاقاتية والحرية واللامحدودية عوامل مكمّلة بعضها لبعض تعمل معاً على تشكيل الكائن الفاعل، دون أن يذوب أحدها في الآخر.

(1) Stewart, Reconstructing Science and Theology in Postmodernity, p 83.

(2) Pannenberg, Anthropology in Theological Perspective, p. 84.

(3) Pannenberg, Systematic Theology, Vol. 3, p. 198.

2) بين الشخصانية والأفعال: حقيقة الخطيئة وإمكانية الاشتراك بالله:

إنَّ الطرح الرئيس، الذي قدّمتُه حتى الآن عن أنطولوجية الشخص والعلاقة هو الآتي: 1- يقول لنا الخطاب الديني العالمي، الذي يتحدث عن الله، أنه لا يجب أن نخلط الشخصانية بالعلاقات التي تعبّر عنها، ولا أن نطابق بينهما كلياً كأنّهما شيء واحد. تعني كلمة «شخص» ذاتاً فاعلة موجودة في ذاتها، تحقّق ذاتها في علاقة تمايز ذات مع ذوات أخرى مقابلة. 2- في كيان الله الثالوثي، لدينا تجسيد مقياسي لهذا الفهم الأنطولوجي، حيث إنَّ أقانيم الذات الإلهية الثلاثة ليست مجرّد حراك علاقات؛ بل إنّها ثلاثة مرتكزات فعل متمايزة في ذاتها. في هذا الفضاء الثالوثي الإلهي نجد تعبيراً عن الشخصانية الخاصة بفاعل موجود في علاقة مع آخر. 3- إنَّ صورة الشخصانية الإلهية المذكورة هي قاعدة ومرتكز شخصانية الإنسان بالنسبة إلى الخطاب الديني، الذي يتبنّى هذه الصورة، فهي تُظهِر أنَّ الشخصانية البشرية الحقيقية تتأسس على علاقة الإنسان بالله. الإنسان ذات فاعلة شخصانية في علاقة تمييز ذاتي مع آخرين تتحقّق بفضل علاقته مع إلهٍ فاعلٍ لامحدود وذي سلطان. هذا التمييز الذاتي أساسيّ في مسألة اشتراك الإنسان بعمل الله في التاريخ. فهو يحافظ على تفريقٍ أساسيٍّ بين المحدود البشري واللامحدود الإلهي، على الرغم من جوهرية العلاقة بينهما.

مازال يتوجّب عليَّ، كي آخذ الخطاب اللاهوتي المطروح بشكل متكامل في الاعتبار، أن أبيّن أنَّ الفرق الأنطولوجي بين شخصانيّة الله وشخصانية الإنسان لا يسمح بأيّ شكلٍ من أشكال التشارك الحلولي، الذي قد يحوِّل الله إلى نمطٍ من أنماط العلاقاتية، والذي يحدّد ويقرّر وجود الإنسان العلاقاتي، أو فهمه العقلي لمعنى التواصل والوجود وطبيعة اكتماله وحدوثه، إن لم يكن يخلقه أيضاً. إنَّ عامل التمايز الذاتي بين الله والإنسان يلفت انتباهنا إلى قناعة عقائدية مهمة في الخطاب الديني، ألا وهي عقيدة الخطيئة، والدور الذي يمكن أن تؤدّيه هذه العقيدة في مسألة تفسير

الشخصانية دينياً، إذا ما عرفنا، خاصةً، أنَّ مسألة الخطيئة أو المعصية في الخطاب اللاهوتي تقول لنا: إنَّ خلق الله للإنسان على صورته «لا يمثّل الكلمة الأخيرة التي يمكن للاهوت أن يقولها عن الإنسان»[1].

تؤدي فكرة الخطيئة البشرية دوراً مهماً في الخطاب الديني؛ لأنها تبيّن هشاشة وضعف أيّ ادعاء يقول بقدرة الإنسان على الاشتراك حلولياً في الله بفضل طرق عبادة معينة، أو أفعال أخلاقية محددة. عقيدة الخطيئة تقول لنا عدمَ صحّة هذا الادعاء انطلاقاً من تذكيرنا بأنَّ الإنسان في الفكر الديني خاطئ؛ أي أنه مكسور الطبيعة ولم يصل بعد إلى أكمل وأقدس وأبهى صور إنسانيّته كما يريد لها الله أن تكون. ولأنَّ الإنسان مازال يرزح تحت نير إنسانيته الخاطئة والمشوهة، لا يستطيع أن يقرّر كيف تكون شخصانيّته، ولا أن يسيطر على أفعالها تماماً. يضيف الخطاب اللاهوتي إلى القناعة السابقة قناعةً أخرى فحواها أنَّ الطبيعة الفاسدة في الإنسان لا تتيح له أيضاً أن يقرّر أيَّ شيءٍ عن شخصانيّة الله، ولا تسمح له بالسيطرة عليها من خلال أيّ نوع من أنواع التشارك في الحضور الإلهي في التاريخ. يشدّد على هذه القناعة اللاهوت البروتستانتي بشكل خاص، فيواظب لاهوتيو الإصلاح البروتستانتي على تأكيد أنَّ الشخصانية هي القاعدة التي تتحدّد على أساسها نوعيّة الفعل وليس العكس. نقرأ هذا الموقف مثلاً في كتابات الإصلاح الإنجيلي اللاهوتية عن أولوية التبرير بالنعمة وأسبقيته على الأعمال، ونفهم، في ضوء هذا الموقف، لماذا يشدّد الإصلاح المذكور على التبرير بالنعمة قبل الأعمال.

في عام (1517م)، كتب المصلح الشهير مارتن لوثر ورقةً عن اللاهوت المدرسي قدّم فيها اعتراضاً لاهوتياً على الادعاء القروسطي بأنَّ قدرة الإنسان على الإدراك الصحيح قدرة موجودة جوهرياً في العقل البشري، وهي معطاة

(1) Jan-Olav Henriksen, "Creation and Construction: on the Theological Appropriation of Postmodern Theory", in Modern Theology, Vo. 18(2), 2002, pp. 153-169, p. 159.

له بالطبيعة. وفي معرض دحضه ادعاءاتِ مفكرين قروسطيين أمثال غابرييل بيل (G. Biel)، ويوحنا الإسكتلندي (J. Don Scotus)، اللذين يعتقدان بأنَّ النفس وخصائصها متطابقان كلياً ما يجعل أعمال النفس مصدر كينونتها، يقول لوثر: إنَّ الإرادة البشرية لا تستطيع التمتّع بوعي وإدراكٍ صحيحين طبيعيين للحق وللخير؛ لأنَّ هذه الإرادة تشوهها الخطيئة، ويثقلها الفساد. دون نعمة الله لا يمكن لإرادة الإنسان إلا أن تنتج أفعالاً «منحرفة وشريرة»[1]. لا يماهي لوثر هنا بين الكينونة وأفعالها؛ لأنه يعتقد بأنَّ هذا الأمر كفيل بجعل الأعمال الشريرة، التي تنتجها إرادة الإنسان، عناصر مكوِّنة تنشأ منها كينونة ذاك الذي أراد هذا الفعل، ما ينفي إمكانية وجود أيّ فرصة تغيير أو رجاء إعادة تشكُّل على صورة جديدة. يرى لوثر، بكلمات أخرى، في المماهاة بين كيان الإنسان وأفعاله تأكيد على صحة الادعاء المانوي الزرادشتي (menichianism) القائل: إنَّ الإنسان كائن ينتمي بالجوهر إلى عالم الظلمة والفساد المادي؛ لهذا يرفض لوثر مماهاة كيان البشر بأفعالهم؛ لأنه يرفض الحكم المانوي على الطبيعة البشرية بأنّها شرّ في الجوهر، ويؤكد أنَّ إرادة الإنسان لم تُخلق شريرةً في الطبيعة، ولو أنَّ الأعمال التي تنتجها في الحاضر تحمل شروراً. لا يمكن للإرادة البشرية أن تكون في جوهرها شراً؛ لأنَّ هذا الجوهر مخلوق من الله وعلى صورته، والله خير وليس فيه شرّ البتة. ولكن ابتعاد الإنسان عن الله، وسقوطه في الخطيئة الأصلية، على الرغم من أنَّ إرادة البشر مخلوقة أصلاً على صورة الله الصالحة، جعلا إرادته

---

(1) M. Luther, "Disputation Against Scholastic Theology", H.J. Grimm (trans.,) in Luther's Works: Career of the Reformer: 1, H.T. Lehman (ed.,), (Philadelphia: Muhlenberg Press, 1957), Vol. 31, pp. 9-16, p. 9, Pt. 6.

انظر أيضاً المقال المهم:

Eberhard Jüngel, "On Becoming Truly Human: the Significance of the Reformation Distinction between Person and Works for the Self-understanding of Modern Humanity", in Theological Essays II, J.B. Webster (ed.,), A. Neufeldt & J. Webster (trans.,), (Edinburgh: T&T Clark, 1995), pp. 216-240.

عاجزة عن استعادة صورتها الأصلية بمعزلٍ عن الله والتلاقي معه كآخر مفارق يقابل الإنسان من خارجه؛ هذا التلاقي الذي يشكّل، في حد ذاته، خلاصاً وإعادة خلق للكينونة البشرية من قبل خالقها.

يؤكد لوثر أنّ هذه الأعمال -وإن صنع الإنسان أعمالاً صالحة جداً- لا يمكنها أن تعرِّف جوهره كلياً، ولا يمكنها أن تثبت لنا صلاح الإنسان في ذاته بمعزل عن الله. لا يمكن لأعمال الإنسان أن تعطي صورة إيجابية ولا صورة سلبية عن شخصانيّته، فشخصانية الإنسان تقوم في علاقته بالله شخصاً آخر متمايزاً عنه، وليس في ما يعمله أو لا يعمله الإنسان، أو في طبيعة هذه الأعمال. وما عجزَ الإنسان عن محبّة الله ومحبّة القريب بشكل طبيعي سوى دليلٍ على أنَّ ما هو عليه الإنسان في كيانه لا ينشأ أنطولوجياً، ولا يتماهى مع ما يفعله أو لا يفعله. بل على العكس، ما يدل على طبيعة أعمال الإنسان الفعلية هو ماهيّته كائناً حياً: «من تكون»، وليس «ما تفعل» هو المقياس. يعجز الإنسان بالطبيعة، كما يقول لوثر، «عن أن يتمنى أن يكون الله أله، فهو يريد أن يكون هو الله في ذاته، ولا يرغب لله في أن يكون الله»[1]. يعتمد لوثر على هذا المنطق في لفت أنظارنا إلى العامل الأساسي المكوِّن لشخصانية الإنسان، وما هو الذي يعرفها على حقيقتها: نعمة الله هي ما يجعل الإنسان ما هو عليه حقاً وما يجب أن يكون كشخص. لا شيء في الإنسان يؤدي دوراً في تكوين شخصانيته الحقيقية. «لا شيء يتقدم على النعمة إلا الإرادة المريضة؛ بل المتمردة على النعمة»[2]. يبين هذا لنا أنَّ مرتكز ادعاء لوثر أننا «لا نصبح أبراراً بفعل أعمال بارة، بل لأننا تَبَرَّرْنا فإننا نقوم بأعمال البر»، ليس رفض قيمة عمل الإنسان الصالح أو تهميشها؛ بل هو حرص أنطولوجي يتجنّب اختزال الكينونة البشرية إلى مجرّد أفعال، ويبغي تأسيس قيمة الأفعال على الكينونة بشكل قبلي[3].

(1) Luther, "Disputation Against Scholastic Theology", p. 10, Pt. 17.

(2) المصدر نفسه، ص11، ن30.

(3) المصدر نفسه، ص12، ن40.

إنَّ اعتبار نعمة الله قاعدة لشخصانية الإنسان لا ينتقد فحسب اختزال الشخصانية إلى مجرّد أفعال؛ بل إنّه يمنع أيضاً، كما يقول المصلح الفرنسي جان كالفن، اختزال شخصانيّة الله إلى أفكارٍ تشبيهية رمزية بشرية تحول العالم في حدّ ذاته إلى إله[1]. وبما أنَّ شخصانيّة الله تختلف عن تلك الخاصة بالإنسان، فإنَّ شخصانية الإنسان تتأسس على الهوية الشخصانية لله؛ لأنَّ الله هو خالق الإنسان وصانعه. يرى جون كالفن أنّ الفرق بين الله والإنسان في هذه المسألة دليل على عدم إمكانيّة معرفة كينونة الله إلا بفضل الله ذاته. فالنفس البشرية الساقطة تنفي في محدوديّتها وتشوّهها الحالي أيّ إمكانية عقلية أو جوانية في الإنسان نفسه تمكّنه من معرفة الله بالاعتماد على قدراته الخاصة. يقول كالفن معبراً عن هذا: «إنَّ التفكير الفاني البشري يعجز عن تقديم معرفة عقلية للطبيعة البشرية مثلما يعجز عن تأمين معرفة ملائمة عن الله»[2]. إنَّ الكيان الإلهي، الذي يكشفه الله لنا، هو كيان ذو ثلاثة أقانيم. ولأنَّ الله شخصياً يكشف أنَّ جوهره ثلاثة أقانيم، كما يتابع كالفن، فإنَّ شخصانيّته ليست ابتكاراً بشرياً[3] من جهة أخرى، يناقش كالفن أنَّ الآب والابن والروح القدس ليسوا ثلاثة أنماط عمل لإلهٍ واحد وحيد[4]. ويؤكد أنَّ

(1) John Calvin, Institutes of Christian Religion, H. Beveridge (trans.,), (Grand Rapids: W. B. Eerdmans Publishing Company, 1993), Bk. 1, Ch. 13, Pt. 1.
«واحد من القدماء ظنّ أنه يتحدث بفطنة حين قال: إنَّ كل ما نراه وما لا نراه ما هو إلا الله». قد يكون كالفن يقصد هنا فلاسفة اليونان القبل - سقراطيين (presocratic) أمثال: هيراكليتس، وأناكساغوراس، وأناكسيماندر، وتالس، الذين اعتادوا ترداد مثل تلك الأقوال.

(2) المصدر نفسه، ك2، ق1، ن1-3. انظر أيضاً:
Barbara Pitkin, "The Protestant Zeno: Calvin and the Development of Melancthon's Anthropology", in the Journal of Religion, Vol. 84 (3), 2004, pp. 345-378.

(3) Calvin, Institutes of Christian Religion, Bk. 1, Ch. 13, Pt. 2.

(4) المصدر نفسه، ك1، ق13، ن4-5. يمضي كالفن أبعد من هذا فيقول: إنَّ تمايز الأقانيم الثلاثة يكمن في صفاتها غير المتماثلة (ن6).

شخصانية الأقانيم الثلاثة لا تُستنزَف في أفعالها؛ بل تتجلى في حضورها المميّز كأقانيم متمايزة وقابلة للتفريق بعضها عن بعض: «الابن ليس أباً والروح القدس ليس الابن، كلّ منهم له وجود متفرِّد»[1]. لو كانت تلك العلاقات هي المصدر الذي تنشأ منه الأقانيم لكانت الأقانيم متماثلة تماماً، طالما أنَّ العلاقات التي تخلقها هي علاقات متماثلة في الجوهر. ولكن، لأنَّ هناك تمايزاً بين الآب والابن والروح القدس، فإنَّ هويّة كلّ منهم الشخصانية لا تُستَنزَف ولا تُختزَل بالأفعال والعلاقات التي تقوم بها. ما تلك العلاقات إلا ما ينتج عن تمايز الأقانيم الشخصاني، وما يظهره هذا التمايز عن كلّ منها للعيان. لا يشدّد كالفن على التمايز هنا كي ينفي الوحدة، أو يهمِّش الشركة بين الأقانيم الثلاثة؛ بل هو يبغي أن يمنع أيّ اختلاط بين الأقانيم، أو أيّ نفي لكمالها لمصلحة استنزافها بأفعال معينة. ما هذا إلا محاولة لمنع تحويل الأقانيم إلى مجرّد أسماء نطلقها على أنماط محدّدة من النشاط الإلهي. إنّها محاولة تأكيد على أنَّها أقانيم في علاقة، وليست علاقات ذات طابع شخصاني[2].

يبقى السؤال هنا: هل يؤدي ربط مصدر الشخصانية البشرية بنعمة الشركة، التي أرادها الله مع الإنسان، إلى إنكار حرية الإنسان وموقعها العضوي في تكوينه الشخصاني؟ بمعنى آخر، هل يمكن للنعمة، التي تأتي من خارج الإنسان، وبإرادة مصدر خارجي، أن تلتقي مع حقيقة الحرية البشرية، وأن تعملا معاً كأنّهما مكونان متساويان من مكونات شخصانيته؟ في عصر التنوير، نظر إيمانويل كانط إلى الخطاب اللاهوتي عن عمل الله الكفاري، الذي يخلّص الإنسان بالنعمة من خطيئة مزعومة، نظرةً مشككةً ورفضيّة؛ لأنه اعتقد بأنَّ التشديد على فعل كفارة إلهي قد يؤدي إلى إنكار استقلالية وسيادة وحرية الإنسان وحرمانه منها. وقد قاد الحرص على الدفاع

(1) المصدر نفسه، ك1، ق13، ن5.
(2) المصدر نفسه، ك1، ف13، ن17.

عن إرادة الإنسان الحرة كانط إلى تطوير هرمينوطيقا عقلانية محضة عن فكرة الغفران تبدأ وتنتهي ضمن حدود العقل البشري فحسب. لم يَعدَّ كانط فكرة الغفران تعبيراً عن عمل نعمة إلهي قام به ابن الله المدعوّ يسوع المسيح؛ بل حوَّل الفكرة إلى تعبير عن مسيرة تغيير أخلاقية وسلوكية يدركها الإنسان ويعقلها في وعيه العقلي المحض[1]. يقول كانط: لا يجب أن نعزو الغفران عملياً ولا واقعياً إلى أيّ عملٍ يقوم به عميل إلهي. ينبغي علينا بدل هذا أن نَعدّ الغفران دلالة على سيادة الإنسان وحريته، ويجب أن نعدَّه عملاً يتحقّق بأفعال الإنسان دون سواها. وضدّ عقيدة الخطيئة الدينية، التي تقول: إنَّ الإنسان عاجز عن التحوّل إلى إنسان أفضل بقوته، وغير قادر على التغلب على خطاياه بنفسه، يؤكد كانط أنّه إن كان هناك إثباتات واقعية تقول لنا إنَّ الإنسان يملك في عقله صوتاً منطقياً وعملانياً يقول له إنَّ عليه أن يصير أفضل، وأن يفعل الخير، فإنَّ هذا كافٍ ليثبت لنا أنَّ الإنسان مُصمَّمٌ بالطبيعة مخلوقاً يسعى دوماً كي يكون أفضل، ويحقق هذا السعي بقدراته الخاصة الذاتية دون مساعدة من أحد يسمو فوقه[2].

هل ينفع تفسير كانط في الخطاب اللاهوتي؟ العديد من اللاهوتيين لا يعتقدون بذلك. كولن غنتن، مثلاً، يقول إنّه بسجنه مفهومَ الغفران ضمن حدود الإدراك العقلي الصرف، وحصر معناه بحدود الممارسة البشرية الصرفة، يتجاهل كانط جدية حقيقة خطيئة الإنسان والشرور التي يسببها، وما انفكّ يسببها في العالم، كما أنّه يفرغ فكرة الغفران من معناها وقيمتها بأن ينقل القدرة على تحقيقه (الغفران) من يدي الله إلى يدي الإنسان المخلوق، الذي أثبت التاريخ أنَّ التبدلات السلبية التي تطرأ على سلوكه، ونتائجها

(1) انظر عرضاً مختصراً ومعمّقاً لرأي كانط المذكور في:
Colin Gunton, The Actuality of the Atonement: A Study of metaphor, Rationality and the Christian Tradition, (Edinburgh: T&T Clark, 2000), pp. 3-8.

(2) Immanuel Kant, Religion Within the Limits of Reason Alone, T.M. Green & H.H. Hudson (trans.,), (New York: Harper and Row Publishers, 1960), pp. 46, 56.

الكارثية على الوجود، أمران غير قابلين للجدل. ينظر كانط، في رأي العديد من اللاهوتيين المؤيّدين لغنتن، إلى الإنسان نظرة إيجابية وبطولية ومثالية بعيدة عن الواقع المعاش والتاريخي. ومع أنَّ كانط يستعين في أطروحته بمفردات دينية من نصوص دينية (الكتاب المقدس) يمكن أن تجذب اللاهوتيين إليه، وتلفت انتباههم، إلا أنَّ هذا الاستخدام لا يخدع العديد من اللاهوتيين، الذين لا يعجزون عن ملاحظة أنَّ كانط يستعير مفردات كتابيّة ودينية بعد أن يحوِّر معانيها الأصلية، ويشوه مضامينها. يستخدم كانط، على سبيل المثال، كلمة «تبرير» (تلك المفردة الأساسية في الخطاب اللاهوتي عن الخلاص) بكثرة في أوراقه. إلا أنَّ هذا لا ينطلي على اللاهوتيين أمثال غنتن، الذين يلاحظون أنَّ كانط لا يستعمل هذه الكلمة كما يستعملها الخطاب الديني للحديث عن عمل الغفران في يسوع المسيح؛ بل إنه يحوِّر معناها واستخدامها هذا، ويوظفها في الحديث عن «صراع الإنسان الأخلاقي مع ذاته، وعن حالة الولادة الجديدة السلوكية، التي يُرمَز إليها برمز الفداء والتضحية بالذات»[1]. حتى حين يربط كانط بين حين وآخر فكرة الغفران بفكرة الله، يضيّق آفاق حضور الله وفاعليته، قاصراً إيّاها على الدور الفكري الذي تؤدّيه في توضيح أبعاد الوعي الأخلاقي في العقل البشري، منكراً على الله أيّة إمكانية لوجودٍ قائمٍ بذاته يواجهه الإنسان من خارجه، ويتواصل فيه مع كائن غافر وخالق[2].

في وقوفه ضدّ ادعاء كانط أنَّ ربط فكرة الغفران بإله ينكر على الإنسان حريته وسيادته، يشدّد كولن غنتن على أنَّ السبيل الوحيد لإصلاح حرية الإنسان وسيادته هو عمل كفاري يقوم به عميل من خارج حدود الإنسان وطبيعته الخاطئة؛ إذ لا يمكن لحرية الإنسان أن تنتج أعمالاً صالحة إذا لم تُصلَح هي أولاً. ثمّ يرد غنتن على زعم كانط أنَّ ربط الغفران بإرادة إلهية يهدّد حرية وسيادة الإنسان، قائلاً: إنّ عمل الله الكفّاري لا يحرم الإنسان من

(1) Gunton, The Actuality of the Atonement, p. 6.

(2) المصدر نفسه، ص7.

حريته؛ بل يجعله يستعيد حرية حقيقية قادرة على إنتاج الخير بأن ينعش الله في عمله الخلاصي الطبيعة العلاقاتية في الإنسان، ويحرره من الانغلاق على الذات والأنانية، التي هي أصل كلّ شر وخطيئة في الحياة. لا يمكن إدراك أهمية هذه الطبيعة العلاقاتية ودورها التحريري في حياة الإنسان، في رأي غنتن، إلا حين يتقابل الإنسان مع كائنٍ علاقاتي آخر مفارق، ما هو إلا الله، يتواصل مع الإنسان بصدق وعن قرب[1]. غنتن يؤكد أنَّ المفهوم المسيحي للغفران لا يقدّم أبداً طرحاً تدخلياً (interventionist) تسلطياً عن الخلاص، وهو لا يقول إنَّ الله يقوم باختراقٍ مفاجئٍ يهيمن على بنيان الطبيعة، ويكسر قانونها التاريخي، بعد أن غاب عن الحضور في العالم، ولم يكترث به لزمن طويل[2]. ليس هذا بأسلوب عمل الله، كما يؤكّد غنتن، فهذا الأخير علاقاتي في طبيعته، وهو لا يقحم نفسه قسراً؛ بل يتفاعل بالحبّ أزلياً مع الإنسان، وهو لم يقطع هذا التفاعل يوماً، وإن كان الإنسان قد فعل ذلك ومازال. من هنا، يمكن للغفران، الذي يصنعه الله وحده، أن يقدم للإنسان الحرية الفعلية والإرادة الصالحة القادرة على القيام بعمل الخير. الإنسان معرَّض بالطبيعة للوقوع في المعثرة، مهما حاول أن ينكر هذا. ولهذا إنَّ أيّ عملٍ يصنعه الإنسان ما هو إلا تعبير عن ذاته المشوهة؛ أي أنه تعبير مشوّه عن إرادة حرّة مشوهة بدورها. إنَّ الطبيعة البشرية -يقول غنتن- معجونة جداً بالشر والأذية إلى درجة تمنعها من إصلاح نفسها بنفسها[3]. هذا باختصار ما يعنيه الخطاب اللاهوتي، حين يتحدّث عن دورٍ لله في عملية الغفران. وهو لا ينفي حرية الإنسان بإشارته إلى محورية الدور الإلهي؛ بل إنه يشير إلى الرجاء الوحيد أمام الإنسان لتحرير حريته من العبودية لضعفها.

---

(1) المصدر نفسه، ص144 (ص143- 171). ينظر غنتن إلى البعد العلاقاتي لغفران الله الثالوث من زاوية العلاقة بين عملية خلق الله للعالم، وعملية تخليصه وفدائه له، بعد أن يعطي حضور هذه العلاقة في كمالها بعداً أخروياً أو إسكاتولوجياً.

(2) المصدر نفسه، ص145.

(3) المصدر نفسه، ص159.

ما نقاش غنتن السابق، في الواقع، سوى إعادة تذكير بنقاش الإصلاح البروتستانتي التقليدي عن علاقة كفارة الله بحرية الإنسان، الذي جعل المصلحين البروتستانت الأوائل يركنون إلى نعمة التبرير أكثر من الأعمال. يقرُّ مارتن لوثر، من حيث المبدأ، بأنَّ ربط الصورة الحقيقية لكيان الإنسان الشخصاني بعمل نعمة الله الكفاري لا يفسر، في حدّ ذاته، جمع اللاهوت الذي ينضوي على تناقض ظاهري لفكرة «الإنسان سيد الكل الحر كلياً» مع فكرة «الإنسان عبد الكل المسؤول عن السوء الذي يصيب الكل» في الوقت نفسه[1]. إلا أنَّ لوثر يؤكّد أنَّ هذا التناقض الظاهري ليس مسؤوليّة نعمة الله، ولا هو أحد أسباب الدور الذي تؤديه؛ بل هو مسؤوليّة الخطيئة البشرية. فالإنسان، الذي خلقه الله حراً ليسود على الكل، هو الذي اختار أن يجعل نفسه إلهاً عوضاً عن الله، وبهذا سقط وأسقط معه الكلّ تحت نير عبودية الذات. ولأنَّ هذا التناقض الظاهري هو إحدى نتائج هذا الخيار البشري الخاطئ، فإنَّ الإنسان يحتاج إلى نعمة من خارجه تعتقه من الخطيئة، وتصيّره فعلاً ما يُفترَض به أن يكون. فإذاً، لا يؤدّي ربط شخصانية الإنسان بنعمة عمل الله إلى إنكار حرية البشر؛ بل إنّه السبيل إلى إعادة توجيه حرية الإنسان تجاه الأرضية الحقيقية للطبيعة البشرية. تكمن شخصانيّة الإنسان الحقّة في كلمة الله المتجسّدة، يسوع المسيح. دون يسوع المسيح لا رجاء للنفس البشرية بأن تصير ذاتها الكاملة والحقيقية[2]. لهذا، يتابع لوثر، إنَّ إعلان ووعظ هذا الإنسان المدعوّ يسوع الناصري يساهم في دعوة الإنسان للعودة إلى شخصانيته واستعادة حريته واختباره للخلاص والبر[3].

إنَّ أخذ هذا النقاش في الاعتبار يفسّر لنا قول لوثر: «لا يمكن استلام

(1) Luther, "The Freedom of a Christian", W.A. Lambert (trans.,), in Luther's Works, Vol. 31, pp. 329-377, p. 344.

(2) المصدر نفسه، ص345.

(3) المصدر نفسه، ص346.

كلمة الله أو الحفاظ عليها بوساطة أيّ عامل، كائناً ما كان هذا العامل»[1]. نفهم عندها أنَّ لوثر يريد أن يقول: إنَّ شخصانية الإنسان المخلوقة على صورة شخصانية الله بيسوع المسيح ليست ثمرة من ثمار علاقات وأفعال الإنسان الخاصة، ولا هي أحد إنجازاته. العكس هو الصحيح: عندما تعمل النعمة الإلهية الخلاصية في الإنسان، وتفتح عينيه على شخصانية الابن بقوة الروح القدس، يتمكن عندها من إدراك الوجه الصحيح للتصرّف الشخصاني والعلاقاتي في الحياة. لا يقلل هذا المنطق من قيمة الأعمال لمصلحة البدء من النعمة. إنّه يضع الأفعال فقط في موضعها الصحيح نتيجةً لاحقةً تعبّر عن الشخصانية التي استرجعها الإنسان بعمل نعمة الله. يصبح الإيمان بعمل النعمة هذا نقطة انطلاق أنطولوجية المضمون؛ لأنه يعبّر عن حالة كيانية، وليس عن مجرّد عمل ما. وهذه الحالة تنقل نموذج الشخصانية الإلهي، الذي يلاقيه الإنسان في عمل وشخص الابن والروح القدس.

يسلّط اللاهوتي البروتستانتي الأمريكي جوناثان إدواردز (J. Edwards) الضوء على هذا البعد الأنطولوجي لعمل النعمة في تكوين الشخصانية، حين يقول: إنَّ مفهوم الشخصانية مفهوم لاهوتي نطوّر معناه انطلاقاً من الله، ونتجه بعدها إلى الإنسان، وليس انطلاقاً من الإنسان وصولاً إلى الله. ويفهم إدواردز الشخصانية التنازلية تلك على أنّها «حالة كينونة يكوِّن فيها كل شخص «مساحة» تعريف ووعي ذاتي مستقرين يمرئيان ديناميكية الله». ولأنَّ للشخصانية هذا المعنى الأنطولوجي الكينوني، يرى إدواردز أنَّ وجود الإنسان على صورة الله أمر يتجاوز مستوى الأفعال، ويصل إلى مستوى الكيان. لهذا، إنَّ الحياة الأخلاقية لا ترتبط فقط بسلوكيات وتصرفات؛ بل تشتمل على الشخص بكليته[2]. يقبل إدواردز إذاً، كما يقول ويليام دانهر (.W

(1) المصدر نفسه، ص346.

(2) حول فكر إدواردز المتعلق بهذه الناحية، انظر:

= William J. Danaher, J.R. The Trinitarian Ethics of Jonathan Edwards, in

Danaher)، أنطولوجية قوامها فكرة التواصل الذاتي، التي تقدّم ذاتاً تتحقّق من خلال شركة دون أن يسمح لهذه الشركة بأن تستنزفها[1].

ما تركيز الإصلاح البروتستانتي على النعمة والإيمان عوضاً عن الأعمال، إذاً، إلا طريقة منطقية تسعى لإظهار أنَّ شخصانية الفاعل وأفعاله ليسا شيئاً واحداً أنطولوجياً. الأفعال والعلاقات هي نتاج الكينونة وكشفٌ لها. إنَّ شركة الإنسان مع الله ومع القريب هي تصوير لشخصانية الإنسان، التي أصلحتها النعمة، والتي تفعّلت بالإيمان. وإذا كان الإنسان شخصاً بفضل النعمة وبوساطة الإيمان، فهو لا يحيا في ذاته انغلاقياً؛ بل يحيا في الله وفي القريب[2]. وإلا، فإنَّ الإنسان لا يكون متديّناً؛ أي لا يكون شخصاً على صورة الله حتى ولو كانت أفعاله تعكس انفتاحاً ما على الآخر. هذا هو المنطق الذي يشكّل إحدى الدعائم الرئيسة لقناعة لوثر بأنَّ على الشخص أن يتغير أولاً، وأن يصبح شخصاً حقيقياً، ومن ثمّ تأتي الأعمال بعد ذلك[3].

يسير ولفهارت بانبرغ على خطا المصلحين، ويقول معهم: إنَّ الكينونة لا تتشكّل من الأعمال؛ بل تنتجها، مجادلاً بأنَّ الوجود البشري هدفه الشركة

= Columbia Series of Reformed Theology, Group of Eds., (Louisville & London: Westminster/ John Knox Press, 2004), p. 66.

يقدم دانهر مقارنة مثيرة للاهتمام بين تشبيه سايكولوجي ثالوثي يقدّمه إدواردز، والتشبيه السايكولوجي الذي يقدمه أوغسطين، مجادلاً بأنَّ إدواردز يستخدم تشابيه سيكولوجية للدلالة على أنَّ التعددية الشخصانية والعلاقاتية التبادلية تكوِّن الله، ومن ثَمَّ الإنسان، جوانياً، ولا يوظفها مثل أوغسطين ليؤكّد الوحدة والوحدانية التي تنفي الشخصانية وتنزهها بجعلها تختفي خلف الواحد.

(1) المصدر نفسه، ص66.

(2) Luther, "The Freedom of a Christian", p. 371.

(3) Luther, "Letters to George Spalatin: Wittenberg, 19, 1516", in Luther's Works: Letters 1, H.T. Lehmann (ed.,), (Philadelphia: Fortress Press, 1963), Vol. 48, pp. 23-26, p. 25.

«خلافاً لاعتقاد أرسطو، نحن لم نصبح أبراراً بقيامنا بأعمال عادلة، وإلا فنحن نخدع أنفسنا... نحن أبرار لأننا تبررنا أولاً، فصرنا نعمل أعمالاً صالحة».

مع الله، واستعادة الطبيعة البشرية الكاملة والفعلية التي شوهتها الخطيئة، وأنَّ هذا لا يتحقّق بعمل الإنسان ومعرفته؛ بل بالاعتماد على عناية الله[1]. يدرك الإنسان خطيئته بفضل عمل الله، وتكشف تلك الخطيئة بدورها اختلاف الإنسان عن الله واتّكاله عليه. وعندما يستوعب الفرق بينه وبين الله، عندها فحسب يحظى الإنسان بشخصانيته الحقيقية المؤسَّسة على طبيعة الله الشخصانية. يتيح عمل الله الخلاصي للإنسان، في رأي بانبرغ، أن يستوعب شخصانيته في تماثلها مع شخصانية الله واختلافها عنها. لهذا الاستيعاب طبيعة خلاصية؛ لأنه يمكِّن الإنسان من قبول محدوديّته بإيجابية، والاعتراف برضى بأنّه لا يستطيع أن يكون الله. كما تبيّن له أنّه قد نال القدرة على أن يكون ذاته الآن بفضل علاقته بالله، وصار قادراً على المضيّ أبعد من حدود أيّ وجود شخصاني إستاتيكي[2]. يؤمن بانبرغ بأنَّ هذا يتحقّق عملياً عندما يعيش الإنسان بفضل النعمة وبوساطة الإيمان علاقات تعكس في طبيعتها صورة شخصانية الابن المتجسد، وتمايزه العلاقاتي عن أبيه السماوي[3]. فقط في ضوء نموذج التمييز، الذي نراه في تفريق يسوع الناصري الشخصي لذاته عن إلهه السماوي، يدرك الإنسان أنَّ الشخصانية لا تكمن فقط في علاقات الشخص مع الآخرين، ولا تمثل المحصلة العامة لمجموع ما يقوم به الشخص من علاقات. تكمن الشخصانية، في الدرجة الأولى، في أنَّ علاقات الشخص بالآخرين تظهر فرادته الشخصانية، مثلما تظهر علاقة الآب السماوي بابنه المتجسّد فرادةَ كليهما، ولا تختزل أياً منهما إلى علاقات أبوة وبنوة مجردة. فإذاً، إذا كانت الخطيئة نتيجة سوء استخدام الإنسان لحريّته

---

(1) Pannenberg, Systematic Theology, Vol. 2, p. 262; Pannenberg, Anthropology in Theological Perspective, pp. 43-47.

حيث يقرن بانبرغ عمل الله بعمل الروح القدس ويصفه به.

(2) Cornelius A. Buller, The Unity of Nature and History in Pannenberg's Theology, (London: Littlefield Adams Books, 1996), p. 159.

(3) Pannenberg, Systematic Theology, Vol. 2, p. 265.

وعدم قدرته على العيش شخصاً حقاً، فإنَّ الخلاص هو استرجاع الإنسان لهذه الحرية، وإدراك الإنسان أنَّ تمايزه الشخصاني يكمن في ظهوره في شركة مع الآخرين، وأيضاً في تجاوزه الحدودَ الضيقة لأيّ شركة في ذاتها في الوقت نفسه.

لا تكشف حقيقة الخطيئة البشرية وواقعيتها فقط للإنسان أنَّ شخصانيته تكمن في العلاقة مع الله، وليس في عمله الفردي بمعزل عنه؛ بل إنّها تبيّن له أيضاً أنَّ الله يحترم التمايز الشخصاني بينه وبين الإنسان. يستطيع الله، كائناً كليَّ السيطرة، أن يقرّر بالتعريف مصير وجود خلائقه وحالته. مع هذا، يحترم الله حرية الإنسان الشخصية، ويلج تاريخ البشر في علاقة تبادلية مع آخر مختلف عنه. وباحترامه لخيارات الإنسان الحرة، على الرغم من الشر والمعصية التي تنتج عنها، يكشف الله اهتمامه واحترامه لاختلاف خلائقه عنه. وعلى الرغم من أنَّ الله لا يتمنّى فقط في قلبه أن يمحو الخطيئة من الوجود؛ بل إنّه قادر فعلياً على القيام بذلك، لا يفعل الله هذا بشكل تقريري فرضيّ؛ لأنَّ تلك الخطيئة نشأت من حرية الإنسان، ولأنها تقف علامةً على اختلاف شخصاني بينه وبين الإنسان[1].

تبيّن هذا، بكلام آخر، أهميّة عقيدة الخطيئة في سياق تفسير اللاهوت لشخصانية البشر، وفي سعي هذا الخطاب لاستعادة مفهوم «التمايز الذاتي» الضروري، ضدّ رغبة التيار الفكري ما بعد الحداثوي العام، كي يتجنّب لاهوتيو اليوم الانزلاق في الفخّ، الذي وقع فيه أولئك الذين نادوا باشتراكٍ حلوليّ للإنسان في حياة الله. يحتاج اللاهوت إلى مفهوم الخطيئة كي يدعم تأكيده أنَّ الإنسان، على الرغم من اشتراكه في علاقة مع الله، يشترك في هذه العلاقة بصفته مخلوقاً ذا شخصانية مختلفة لا يمكنها أن تكون جزءاً بنيوياً مكوناً لشخصية الله. بكلام آخر، مفهوم الخطيئة يبيّن أنَّ صورة التشارك

---

(1) Buller, The Unity of Nature and History in Pannenberg's Theology, p. 46.

الوحيدة الممكنة بين الله والإنسان هي صورة التشارك الخلاصي أو التبريري التي نجدها في أدبيات آباء الكنيسة.

طوّر الآباء، في القرون الأربعة الأولى من تاريخ الكنيسة، مفهوماً خاصاً أسموه مفهوم «التقديس» أو «التألُّه الخلاصي». وقد لخّص الآباء الفكرة التي يبغون إيصالها من هذا المفهوم بالقول: إنَّ عمل الخلاص الإلهي تحقق من خلال تجسّدٍ صارَ الله فيه إنساناً كيما يصير الإنسان بفضل هذا التجسد متألهاً (من هؤلاء الآباء أثناسيوس، وأيرينيوس، وغريغوريوس النزينزي). يصيب مارك هايم (M. Heim) في قوله: إنَّ هذا المفهوم الآبائي الخلاصي للتشارك في القداسة لا يمثل تشاركاً بيولوجياً لاشخصانياً، ولا هو عملية تلاقي إرادات؛ بل إنه صورة مشاركة يشترك فيها شخص ما في حياة الشخص الآخر الخاصة. في مثل هذه الشركة، «هناك مشاعر وردود أفعال لا يمكن لنا أن نقول إننا نحملها أيضاً إلا بفضل علاقتنا مع شخص آخر»[1]. يصيب هايم أيضاً في تذكيره بأنَّ هذا النمط التشاركي ليس حلولياً في طبيعته. الخلاص تشاركاً يعني، عوضاً عن هذا، «وجود متبادل لا يختلط فيه الأشخاص المتمايزون ولا يتطابقون؛ بل يغتني كلّ منهما باشتراكه في حياة الآخر الجوانية»[2]. لهذا، إنَّ الخلاص تشاركاً لا يمثّل «تماهياً مطلقاً بالله»[3]؛ بل هو تشارك يبرّر في الواقع ضرورة الخلاص بإظهاره أنَّ الإنسان يحتاج جوهرياً إلى نعمة من مصدرٍ متمايزٍ عنه أنطولوجياً كيما يتحرّر من الخطيئة.

هذا المفهوم للتشارك، الذي يحافظ على التمايز الذاتي، هو إحدى دعائم اعتقاد بانبرغ بأنَّ الإنسان لن يحصل على ذاته الحقيقية إلا في المستقبل

---

(1) Mark S. Heim, "Salvation as Communion: Partakers of the Divine Nature", in Theology Today, Vol. 61(3), pp. 322-333, p. 325.

يقول هايم: إنَّ أنماط الشركة الثلاثية؛ أي اللاشخصانية وتلك المتعلقة في الإرادات والشخصانية، موجودة جميعاً في الثالوث الإلهي (ص325 ومابعدها).

(2) المصدر نفسه، ص325.

(3) المصدر نفسه، ص326.

الإلهي، حين يشترك في نتائج التكشف الكلي للمحبة الأبوية، التي ينقلها الابن والروح القدس. إنّه تشارك يكوّن شخصانية الإنسان، إلا أنه تشاركٌ يسعى في مداه الأقصى إلى أن يطور مخلوقات متمايزة ومستقلة عن خالقها[1]. لا يهدف اشتراك الإنسان في حياة المحبّة الإلهية التاريخية بوساطة الابن والروح أن يجعل الله يبلغ فهماً ذاتياً لم يكن قد بلغه من قبل (فهو يعرف ذاته أبدياً)، ولا أن يتماهى الله بالإنسان كلياً، فيصيران واحداً غنوصياً. الهدف هو الوصول إلى تلك الوحدة المستقبلية (الإسكاتولوجية) بين الإنسان والله الذي يهبه وعياً كاملاً لتمايزه الذاتي عن خالقه. إنّه تشارك يتّصف بالوحدة في تمايز؛ تلك التي تصف شخصانية الله في ذاتها. هدف سيرورة الخلق وسيرها نحو مستقبل الله هو أن تتمكن المخلوقات من رؤية تلك الوحدة في تمايز بين الآب والابن والروح القدس بشكل كامل، ووجهاً لوجه[2].

لا يمكن تنقية مفهوم التشارك من الدلالات الحلولية دون أن نأخذ في الاعتبار عقيدة الخطيئة وأنطولوجية الشخصانية الإلهية، التي ترفع الشخصانية فوق المماهاة الكاملة بين «كينونة» و«عمل» وبين «كينونة» و«تكوُّن». الله، الذي تكمن كينونته في وجود ثلاثة فَعَلَة يمايزون أنفسهم ذاتياً بعضهم عن بعض، هو فقط الذي يمكنه أن يكون إلهاً مخلّصاً فعلياً للإنسان. وفقط مفهوم الشخصانية، الذي يكمن في حقيقة أننا «نوجد في شركة علاقات قوامها التمايز الكلي بين الأطراف المتورطة في هذه الشركة»، يمكن أن يخلّص طبيعة الإنسان من خطيئتها ومحدوديتها العلاقاتية[3]. لا يدل الخلاص هنا على ابتلاع الخاطئ في حياة أو كينونة مخلصه؛ بل يفيد عملية إدراك حقيقة الخاطي المتمايزة بذاتها، والتي تتجاوز حدود وانكسار أفعال الإنسان. إنّه

(1) Buller, The Unity of Nature and History in Pannenberg's Theology, p. 49; Pannenberg, Systematic Theology, Vol. 2, pp. 47ff.

(2) Pannenberg, Systematic Theology, Vol. 2, p. 50.

(3) S. Jones & C. Williamson, "What's Wrong with Us? Human Nature and Human Sin", p. 144.

إدراك لقيمة الخاطي الحقيقية الكامنة في طبيعته، والتي لا تقتصر على علاقاته، مع أنَّ هذه القيمة تتبدّى من خلال تلك العلاقات. بهذا المعنى، يعني الخلاص تأسيس علاقة بين الإنسان والله تتجاوز فيها شخصانية الإنسان الوجه المشوّه لأفعاله وحياته، وتعكس بصورة ما تجاوز شخصانيّة الله لأيّ نمط فعل أو حياة علاقاتية يقوم بها الله.

يؤدّي ما سبق إلى استنتاج أنَّ اختزال الشخصانيّة إلى حزمة أفعال وتفاعلات سينكر على الإنسان الرجاء بأن يتحرّر من أسر شرور أعماله، وأن يثبت أنَّ الخطيئة الكامنة في ما يفعل لا تعرّفه في الجوهر؛ أي أنَّ الإنسان سيقع تحت رحمة محدودية حاضره المعاش وشروره. لهذا السبب، يواظب الخطاب اللاهوتي على القول: إننا نوهم أنفسنا لو كنّا نعتقد بأننا نستطيع اكتساب كمال ذاتنا بمنأى عن الثقة بالله والترجي فيه[1]. يكمن رجاء الخلاص المستقبلي هذا في تجذُّر شخصانيّة الإنسان في حقيقة تتجاوز وجوده: حقيقة الله. يشدّد تقرير عام (1989م) الصادر عن جمعية الكنائس البريطانية حول عقيدة الثالوث اليوم على هذا الأمر بإعلانه أنَّ إدراك الشخصانية التام يتحقّق في المستقبل الإلهي أواخر الأيام؛ إذ «في ظروف الحاضر التاريخي الاجتماعي لا ندرك شخصانيتنا بشكل تام. إننا، لهذا، نستطيع القول: إنَّ الشخصانية الحقيقية هي عطية من الله»[2].

اختزال «شخص» إلى مجرد «فعل» أو «علاقة» ما هو إلا نوع من الانحدار نحو العدمية (Nihilism)؛ إذ إنه تأكيد صارم على أنَّ لا مفر للإنسان من النتائج القاتلة لوجوده المعجون بالخطيئة. من جهة أخرى، تمييز

---

(1) Pannenberg, Systematic Theology, Vol. 2, p. 303.
ينسجم هذا مع تعريف بانبرغ للخطيئة على أنها حالة تنفصل فيها الذات عن قدرها وهويتها (ص300). يجعل هذا الانفصال الذات تتطلع خطأً ووهماً بنفسها بمعزل عن الله. انظر أيضاً حول هذا:
Buller, The Unity of Nature and History in Pannenberg's Theology, pp. 176-179.

(2) The Forgotten Trinity, p. 22.

«شخص» عن «علاقة»، من خلال تجذير شخصانية الإنسان في التمايز الأنطولوجي بين «شخص» و«علاقة» في الله، يفتح مجالاً للرجاء في قلب الإنسان، ويعده بأنه سيدرك في المستقبل الاحتمالات اللانهائية الكامنة وراء أعماله الحاضرة المحدودة والعبثية.

لا يقصد الخطاب اللاهوتي بحديثه عن الخلاص كفعل حرية، إذاً، أن يساير دعوة ما بعد حداثوية تدعو إلى تحرّرٍ من كائنٍ أنطولوجي لا محدود اسمه «الله» أو من الذات الفاعلة؛ بل إنه خطاب يواجه الإنسان بحقيقة شروره وعدميته، ويدعوه إلى التحرر منهما ومن أنماط الوجود التي تحدّد العدمية بها كينونة الإنسان ووجوده. خطاب اللاهوت عن الخلاص من الخطيئة هو دعوة إلى الحرية في الله وفي ذاتوية بشرية تمايز ذاتها في ضوء صورة الله. إنّها حرية من إلهٍ مصنوعٍ على صورتنا بوساطة نعمة إلهٍ حقيقي يصنعنا على صورته. إنّه خطاب يدعو إلى انعتاقٍ من إلهٍ يبتلع كينونته فهم بشري حلولي عن العلاقة. إنّه خطاب لاهوتي يدعو إلى الخلاص من الشخصانية المكتفية بذاتها المجردة والفوقية والمرتاحة لنسبويتها، وكذلك من الشخصانية الكلية التكوّنية، التي تختزلها أفعالها، والتي ترتاح لوجودها الجمعي. إنّه خطاب يدعو إلى الخلاص من كلا نمطي الشخصانية المتطرفين بالاعتماد على مفهوم الكيان الواحد، الذي يتميّز بتفاعله العلاقاتي وبتمايزه الذاتي، الذي لا يحدّه أيّ تفاعل في الوقت نفسه. أكثر من هذا، إنّه خطاب خلاص يركز على نمط تشارك غير حلولي بين الله والإنسان، حتى في أواخر الأيام، وحتى حين يصير الله الكلّ في الكل عند الكل. حتى في آخر الأيام، عندما يتحقق الخلاص المستقبلي، وعندما تكون شخصانيتنا في ذاتها التامة، وعلى صورة الله الكلية، سنشترك في حياة الله الأزلية أشخاصاً متمايزين عنه وعن بعضنا. «سوف نسكن في الله»، كما تقول سيرين جونز، «بطريقة تتحقق باختلافنا عنه - لن نذوب في فضاء أرواحٍ هلامي»[1].

(1) Jones, "What's Wrong with Us?" p. 158.

إنَّ التحليل الآنف الذكر للتشارك وللشخصانية من زاوية عقيدتي الخطيئة والغفران يدلّ على أنَّ أيّ هرمينوطيقا مسيحيّة حول مفهوم الشخصانية يرتبط مفاهيمياً ومنهجياً بعقيدتي الخلاص والخلق. كلتا العقيدتين تعبّر عن علاقة الله بالمخلوقات في عمق حالتهم الحاضرة المكسورة. لا يمثل الغفران والخلق مجرّد خطابين دينيين عن عمل الله في التاريخ؛ بل إنّهما، كما يقول بانبرغ، خطابان عن «وجود الإنسان كتاريخ من الإدراك لتجسد صورة الله»[1]. إنهما، بكلام آخر، طرحان عن إمكانيّة اكتساب الإنسان فهماً تاماً عن الشخصانية من خلال التطلّع في شخصانية الأقانيم الإلهية. تكمن شخصانية الإنسان في علاقات تمايز-ذات بين الآب والابن والروح القدس، يسمح تمايزها كذوات متساوية الحرية والسلطة وعديمة الانقسام بوجود خلائق تعادلها في التمايز الذاتي وفي الحرية. تكمن شخصانية الإنسان أيضاً في عمل الآب الكفاري، الذي تحقق عبر علاقة تمييز - الذات بينه وبين ابنه المتجسد، بقوة الروح القدس. في هذا العمل الكفاري، يستعيد الإنسان الفرق بين كينونته وأفعاله؛ إذ لا يعود مستقبل الإنسان رهناً بنتائج شروره، ولا تحت رحمة معاصيه. لقد تحرّر من هذا المستقبل الآن بقوّة العلاقة مع الله ومع الآخرين. وهذه الحرية هي قاعدة الحقيقة القائلة: إنَّ ما نحن عليه لا يتأسس «فقط على ما نملك مسبقاً؛ بل أيضاً على ما سنكون عليه فيما بعد»؛ ذاك الذي لا نحصل عليه إلا بحضور الله أمامنا كذاك الآخر غير المحدود[2].

من هنا، إنَّ عقيدتي الخلق والغفران موضوعان أساسيان يخدمان في الخطاب الديني الحفاظ المبدئي على تفريقٍ بين «الكينونة» و«العلاقة»، وبين «شخص» و«عمل»، وبين «ماذا/من» و«كيف»، وذلك على قاعدة هويّة الله الشخصانية. هاتان العقيدتان هما ما يبقي في الخطاب اللاهوتي على التمايز الأنطولوجي المذكور؛ لأنّهما تفرقان بوضوح بين المخلِّص (بالكسرة)

(1) Buller, The Unity of Nature and History in Pannenberg's Theology, p. 157.

(2) Henriksen, "Creation and Construction", p. 167.

والمخلَّص (بالفتحة) في تفاعلهما العلاقاتي عينه. يعبّر بول مولنار عن هذا ببلاغة حين يقول:

تساعد عقيدة الله أزلي معاصرة اللاهوتيين على إدراك الحرية الإلهية والبشرية والحفاظ عليهما؛ إذ تؤكد بوضوح أنَّ حرية الله في ذاته (in se) كآب وابن وروح قدس أزلي تقع خارج نطاق اختبارنا للإيمان والخلاص وبمعزلٍ عنهما[1].

يمنع أخذ كلام مولنار في الاعتبار تحويل الخبرة البشرية إلى مقياس للفكر اللاهوتي، كما أنّه يرفض اختزال سرّ الله إلى «سياق حضورنا الذاتي»، وكأنَّ الله والخبرة البشرية الخاصة وجهان لعملة واحدة، وهما تشترطان بعضهما تبادلياً[2]. يجب رفض هذا الخلط لا لأنه ينكر، كما يقول مولنار، حرية الله المقدسة فحسب، بل لأنه ينفي كذلك حرية الإنسان ذاته بأن يحرمه من أيّ فرصة خلاص أو نجاة من مشروطية أفعاله الشريرة؛ هذا الخلاص الذي يكمن تحقيقه في الله[3].

III- ملاحظات ختامية: نحو تصويب لاهوتي:

قدّمت في هذا الفصل مقترحاً لاهوتياً بديلاً يسير بمفهوم الشخصانية أبعد من تشديد الحداثة المفرط على الذات المنغلقة على ذاتها والمفردة، من جهة، ومن تشديد ما بعد الحداثة المفرط على اختزال الشخصانية إلى علاقاتية وحراك ديناميكي من جهة أخرى. وقد أشرت إلى خطاب عن الله عند

(1) P. Molnar, Divine Freedom and the Doctrine of the Immanent Trinity: in Dialogue with Karl Barth and Contemporary Theology, (London & New York: T&T Clark/ Continuum Imprint, 2002), p. 198.

(2) المصدر نفسه، ص14-19.

(3) المصدر نفسه، ص198. «تصبح الحرية البشرية في حدّ ذاتها مهدّدة إلى درجة لا تعود معها متجذّرة في عمل الله المستقل عن خبراتنا البشرية للمعاناة والحب والحرية».

يورغن مولتمان، وولفهارت بانبرغ، مع تركيز نسبي أكبر على لاهوت الأخير، في محاولة لتقديم طروحات لاهوت بديلة يمكنها أن تقدم خطاباً دينياً متوازناً يمكن أن يستعين به فضاء الفكر الفلسفي العام في تفسيره لمفاهيم مثل «شخص» و«علاقة»، وأن يكتشف بفضل هذا الخطاب ما يأتي:

1- صحيح أنَّ مفهوم «التفرد» ذو قيمة عليا في سياق فكرة الله الدينية، وأنَّ تعريف شيءٍ متفرّد يتطلب رؤيته طرفاً في علاقة، وليس في عزله فردية، إلا أنَّ علينا السير أبعد من هذا بالقول: إنَّه من الصحيح بمكان أيضاً أنَّ تجنُّب العزلة لا يجب أن يتحقّق باختزال التفرّد إلى مجرّد تعبير عن أنماط تواصل محدّدة. من الضروري المحافظة على تمايز كيان الشخص كائناً حراً ومتفرداً لا تقيده ولا تستحوذ عليه أيّ أنماط علاقات.

2- يقع على عاتق أولئك، الذي يدعون إلى استخدام لغة دينية في تفسير الشخصانية، والذين يقرّون بأهمية الهرمينوطيقا اللاهوتية عن الله في تفسير الشخصانية البشرية، مسؤوليّة تقديم شرحٍ واضحٍ ومتماسكٍ عن أنَّ اعتماد هوية الشخص على علاقاته مع الآخرين يشترط في العمق؛ بل يقوم على، إمكانيّة استقلال وتحرّر هذا الشخص من مشروطيّات هذه العلاقة، وعدم خضوعه لأيّ قيودٍ من خارجه. إنَّ مبدأ «الاتكال-الاستقلالية»، الذي يتمظهر كلياً في خطاب اللاهوت عن «الشركة-في-تمايز-ذاتي» كفيل بتوفير تفسيرٍ للشخصانية يحافظ على الشراكة والحرية جنباً إلى جنب. وهو الكفيل وحده بأن يظهر لنا «أننا أشخاصاً نتماثل في قلب تبدلنا، ونحمل بفضل هويتنا احتمال اللامحدوية؛ إذ إننا نستطيع بشكل مستمر أن نلائم الأشياء والتأثيرات المحيطة بنا، وأن نحولها من محددات وقيود إلى أمورٍ تكشفنا»[1].

ما أستخلصه من هذا التفسير الديني الأساس للشخصانية والعلاقاتية في الله أنَّ المرء يحتاج إلى تجنُّب الهروب من تفضيل الحداثة المتطرف للذات

(1) John R. Illingworth, Personality Human and Divine, (London & New York: Macmillan and Company, 1894), p. 91.

المنغلقة على ذاتها في فرديّتها بارتماء أعمى في أحضان تفضيلٍ ما بعد حداثوي متطرّف يطغى اليوم لمفهوم «علاقة» ولفكرة الانفتاح بلا حدود على الآخر. إنَّ الكينونة الشخصانية الذاتية والوجود العلاقاتي التبادلي بعدان متوازيان في هوية الله لا اختلاط ولا تضارب بينهما. الله ثلاثة أقانيم متمايزة توجد معاً وتتحد معاً في انفتاح متبادل وتفاعل علاقاتي. إنّهم أقانيم علاقاتية تعمل وتتفاعل مع بعضها ومع الإنسان. «شخص» و«علاقة» جوهريان وقاعديان على حدّ سواء في الخطاب الديني، لا يختزل أحدهما الآخر، ولا يخضع تراتبياً له.

لأنَّ مقياس «الوحدة-في-تمايز» من مكوّنات طبيعة الله، فإنَّ علاقة الله بالإنسان تعكس المعيار نفسه أيضاً. شخصانية الله اللامحدودة، التي تتجاوز أيّ نمط علاقاتيّة، هي أساس الشخصانية التي يتوق الإنسان إليها؛ إنّها الأساس الذي يفتح ذات الإنسان على ما هو أبعد من أيّ حدودٍ من خلال منحه حريته ومصالحته مع وجوده ومع كيانه الحقيقي.

حان الوقت الآن كي أعود بالنقاش حول أنطولوجية الشخصانية إلى إطار النقاش الرئيس، الذي بدأت به هذا الكتاب: العلاقة بين الخطاب اللاهوتي وحقول المعرفة العلمية والطروحات الفكرية الأخرى المحيطة بها. السؤال الذي سأبحث فيه الآن هو: كيف يمكن للاهوت الشخصانية الثالوثي، الذي يوازن الصلة بين «شخص» و«علاقة»، أن يساعد في إيجاد نموذج تفاعل بين اللاهوت والفضاء الفكري ما بعد الحداثوي المعاصر؟ وهل يمكننا بفضل هذا اللاهوت أن نطوّر علاقة تُوحِّد بين اللاهوت وفكر ما بعد الحداثة غير الديني دون أن تنفي تفرّد كلّ منهما كخطاب فكري من حيث المحتوى والماهية؟ هذا السؤال هو موضوع الفصل الأخير من هذا الكتاب.

* * *

الفصل الرابع

ما بعد الحداثة ومستقبل البحث اللاهوتي والخطاب الديني

I- مقدمة:

قدّمت، في الفصول الثلاثة السابقة، مسألة معنى الشخصانية باعتبارها نموذجاً يوضح لنا التأثير الذي يمكن أن يتركه السياق الفكري العلماني العام على الخطاب اللاهوتي المسيحي. بدأت، في الفصل الأول، من السؤال الواسع عن علاقة خطاب اللاهوت المسيحي بالفضاء المعرفي والفكري التاريخي الذي يوجد فيه. وبحثتُ في ما يتعلق بهذا السؤال من أنماط تساؤلٍ منطقية، ومن هناك وصلت إلى سؤالٍ أكثر تحديداً، ألا وهو السؤال عن تفسير الشخصانية. وقد عرضت بعض التفاسير اللاهوتية عن كينونة الله، التي شكلها اللاهوتيون نتيجة تأثرهم ببعض الطروحات الحداثوية الفلسفية العامة، التي تعرّف الذات على أنّها فاعل مكتفٍ بذاته ومنغلق على نفسه. ومن ثمّ بينتُ كيف قادت تلك الطروحات اللاهوت إمّا إلى الحديث عن الله ذاتاً فردية مثالية مجردة، وإما إلى الحديث عن الذات الإلهية بلغة وجودية ومركزي-بشرية محضة شوهت شخصانية الله الثالوث. وقد ناقشت بأنه عوضاً عن اختزال الشخصانية إلى مجرد نشاط وجودي، أو اختزالها إلى نمطٍ مثالي أحادي من أنماط تحقيق الذات، كان يمكن للاهوت أن يلحظ في فضاء

الحداثة تفاسير بديلة لأنطولوجية الشخصانية تمايز بين الكينونة ووجودها، وترفض أيّ اختزال لأحدهما إلى الآخر، وذلك على قاعدة هرمينوطيقا فلسفية معيّنة لمفهومي «اللامحدودية» و«التفرّد». وقد أوضحت أنَّ اللاهوتيين، الذين لا يلحظون هذه التفاسير البديلة؛ بل يتبنون أحد الطرحين الاختزاليين السابقي الذكر، يضيعون من بين أيديهم فرصة إدراك أنَّ مفهومي «اللامحدودية» و«التفرّد» أكثر كفاءةً وانسجاماً مع التفسير اللاهوتي العقائدي لشخصانية الله الثالوث غير المحدود في علاقاته.

في الفصل الثاني، بيّنت أنَّ استخدام بعض اللاهوتيين لمفاهيم حداثوية عن الذات والفاعل المطلق المنغلق على ذاته، وفرضها فرضاً على تفسير شخصانية الله يستمر وبالوتيرة السلبية نفسها في الخطاب الفكري، الذي يقدمه اللاهوت المسيحي في عصر ما بعد الحداثة، وإن كان قد اكتسى حلّة جديدة. لقد بينت أنَّ هناك لاهوتيين اليوم يركبون موجة رفض مفاهيم «الذات» و«الكينونة»، ويهاجمون أيّ خطابٍ أنطولوجي عن الماهيات عموماً، مؤيدين، في المقابل، وبقوة التشديد العام الحالي على النسبوية وعلى مفاهيم «العلاقاتية» و«التشارك»، مطبقين على الخطاب اللاهوتي الهرمينوطيقا ما بعد الحداثوية الفلسفية العلمانية عن هذه المفاهيم، ومفسرين الله بطريقة تحوّل خطاب اللاهوت إلى مجرّد سلة من الاصطلاحات اللغوية الموجودة، إلى جانب سلات لغوية واصطلاحية أخرى تعادلها، إن لم تكن تتفوق عليها، في الأهمية. وقد بيّنت أنَّ بعض اللاهوتيين، الذين يتبنون هذا الطرح ما بعد الحداثوي، يسعون ليبينوا أنَّ ما يطرحه فلاسفة اليوم من أفكار ليست بالأفكار الجديدة؛ لأنَّ اللاهوت قد سبق أن نادى بها منذ قرون عديدة. لهذا إنَّ اللاهوت هو الكفيل اليوم بتخليص الفكر العالمي والعلماني من شوائب وإشكاليات فكر الحداثة. وقد أخذت مثالاً على هذا تفسير بول فيدس لـ: «الله» على أنّه اسم سيرورة مشاركة حلولية علاقاتية ثلاثية الأبعاد. يدّعي فيدس أنَّ تفسيره المذكور ليس بالجديد؛ بل إنه مستوحى من فهم توما

الأكويني للعلاقة وللتشارك. لقد فنّدت ادعاء فيدس المذكور، وبينت أنَّ توما الأكويني لا يمكن أن يدعم فيدس في زعمه، ولا في طريقة تفسيره لله. وقد أكدت بهذا أنَّ على لاهوت ما بعد الحداثة أن لا يستسهل الانحناء بلا تحفظات لمشروطيات وطروحات الفضاء الفكري العام المحيط به، وأن لا يتسرع في المماثلة بين إرثه الفكري اللاهوتي وبين ما يطرحه المفكرون اليوم من طروحات.

في الفصل الثالث، اقترحت تفسيراً لاهوتياً بديلاً للشخصانية مؤسَّساً على عقيدة الثالوث كما يفسرها كلّ من يورغن مولتمان، وولفهارت بانبرغ. وقلت: إنّه إن كان هناك في الخطاب اللاهوتي ما يمكن أن يخدم الفضاء الفكري العلماني ما بعد الحداثوي، ويؤدي فيه دور المصلِح والمقوِّم، فهو هذا الخطاب الديني بالتحديد. لقد ناقشت أنَّ هرمينوطيقا اللاهوت عن الشخصانية، التي تحافظ على تمايز بين «شخص» و«علاقة»، لهي هرمينوطيقا تتمتّع بصدقية أكبر وبقدرة أعلى على تمثيل التفسير المسيحي العقائدي المتميز للشخصانية أمام فضاء الفكر ما بعد الحداثوي العلماني المعاصر. لقد بيّنت أنني أدعم هذه الهرمينوطيقا الأنطولوجية للشخصانية أكثر من أيّ طرحٍ لاهوتي آخر معاصر يمالئ ما بعد الحداثة، ويساير ادعاءاتها، بأنه يختزلُ الشخصانية إلى مجرّد حالة تشارك أو علاقاتية. أعتقد أنَّ هذه الهرمينوطيقا لا تقدّم فحسب لاهوتاً متوازناً صحيحاً عن شخصانية الله يعبّر بدقة عن الشهادة الكتابية والاعترافية الدينية؛ بل إنها تمثل أيضاً تفسيراً متوازناً للشخصانية البشرية مستوحى من فهم طبيعة الله في تفردها. إنّها هرمينوطيقا أنطولوجية تؤسس علاقاتية الشخص على مبدأ «وحدة-في-تمايز» بين عميلين مرتبطين بقوة، إلا أنهما متمايزان شخصانياً أيضاً. كما تبيّن كذلك أنَّ علاقة «الوحدة-في-تمايز» لا تختصر شخصانية الذوات الفاعلة المتواصلة مع بعضها بفضلها.

في هذا الفصل الأخير، أعيد النقاش إلى السؤال الأساسي الأوسع، الذي بدأت منه هذا البحث؛ أي سؤال العلاقة بين اللاهوت ومحيطه الفكري

العام التاريخي. سأقدّم استراتيجية تواصل بين الخطاب الديني وباقي الخطابات العلمية والمعرفية، من خلال عرض طرحين معاصرين يقاربان هذه المسألة في حقلي الفكر اللاهوتي والفلسفي المعاصرين. ينسجم الطرح الأول مع الافتراض، الذي يركّز على تفسير الشخصانية بلغة مركزي - بشرية ومركزي - ذاتوية، والذي يَعدّ المنطق والفكر البشريين قاعدة التفسير ومنبع المعنى. إنّه طرح يسعى ليفرض على اللاهوت مسؤولية إثبات جدارته وصدقيته كي ينال رضى حقول المعرفة الأخرى بأن يجعل اللاهوت ينحني لمشروطيّات وقيود أنماط التفكير والتفسير المعاصرة. ضدّ هذا الطرح الأول، سأشير إلى طرحٍ ثانٍ يرفض الخضوع والتبعية إلى باقي حقول المعرفة، ويدعو بدلاً من ذلك إلى علاقة تبادل وتقاطع (interdisciplinary correlation) بين اللاهوت وأيّ حقل معرفي آخر، لا فيما يتعلّق بمسألة أنطولوجية الشخصانية وتفسير الشخصانية لاهوتياً فحسب؛ بل في ما يتعلّق بالعديد من القضايا المهمة الأخرى.

سوف أقدّم، نموذجاً عن هذا الطرح الثاني؛ هرمينوطيقا تفاعل متبادل أساسها «تقابل-في-تمنع» نجدها في كتابات كلّ من اللاهوتي الأمريكي هانز فراي (H. Frei)، واللاهوتي البريطاني فرانسيس واتسن (F. Watson). ومن ثَمَّ سأسقط هذه الهرمينوطيقا على لاهوت الشخصانية الخاص بيورغن مولتمان، وولفهارت بانبرغ، الذي دافعت عنه في الفصل الثالث، كي أبين أنَّ فهمهما لشخصانية الله وماهويته لا ينبع من تفكير لاهوتي مغلق ضمن حدود الفكر الديني الضيقة؛ بل إنَّ فهمهم للشخصانية على قاعدة طبيعة الله يتأسس على، كما يؤسس لـ؛ هرمينوطيقا معينة عن طبيعة العلاقة العامة بين اللاهوت وحقول المعرفة العامة المحيطة به، وهو يشبه في استراتيجيته ومنهجيّته ما يدعو إليه فراي وواتسن. أؤمن بأنَّ تسليط الضوء على استراتيجية التواصل، التي يقدّمها فراي وواتسن، وكيفية توظيفها في لاهوت مولتمان وبانبرغ، سيبيّن أنه لا يجب على اللاهوت أن يكون مجرد تابعٍ أو طرحٍ ثانوي لا لزوم له، ولا يجب

أن يتنازل عن صدقيته ومرجعيته، ويسمح بتقييمها من قبل حقل معرفي آخر، ولا أن يُخضِع تفرّده لأيّ مقياسٍ من خارجه لمجرد أنَّ هذا المقياس المذكور يحظى في زمن معيّن بالشعبية والسلطة.

هناك بعض التوضيحات الاصطلاحية الضرورية، التي يجب أن أشير إليها، قبل السير قدماً في هذا الفصل. أنا لا أنوي هنا أن أتورّط في نقاشٍ حول أفضل تعريف لمصطلح «ما بعد حداثة». في الفصول السابقة، ولاسيما الفصل الثاني، استخدمت هذا المصطلح لأتحدّث عن فضاءٍ فكري معيّن يعلن الناطقون الرسميون فيه عن موت فكرة الذات الفاعلة المنغلقة على ذاتها، ويشددون حصرياً وإقصائياً على مفهومي «العلاقة» و«التشارك»، ويعدّونهما مفاهيم مفتاحية مقياسية لفهم أيّ معنى. في هذا الفصل، سأستخدم مصطلح «ما بعد حداثة» بمعنىً أكثر عمومية؛ لأتحدث عن فضاءٍ فكري علميّ عام يتصف بأنماط تفسير وتفكير معيّنة تهيمن حالياً على المشهد الثقافي والعلمي الغربيين. على الجانب الآخر، أقصد بمصطلح لاهوت في هذا الفصل ما يأتي: 1- الخطاب المعرفي الديني عن الله، الذي ينطلق من اعتقادٍ إيماني بأنَّ الله كشف نفسه في التاريخ، ويعلن أنَّ هذا الله كائن شخصاني. 2- الخطاب الديني عن الإنسان وحقيقته التي تتكوَّن على قاعدة كشف الله لطبيعته في التاريخ.

ما أحاول التنظير له عموماً، في هذا الفصل الأخير، هو أنَّ كل اللاهوتيين، الذين أدعم طروحاتهم، وكل الذين دعمت طروحاتهم في الفصول السابقة، يجادلون بقوة بأنه لا ينبغي على اللاهوتي أن يطور لاهوتاً خاضعاً لما يترتّب على ما يفرزه الحوار مع حقول المعرفة الأخرى من شروط ونتائج. على العكس من ذلك، على اللاهوتيين أن ينطلقوا في حوارهم مع حقول المعرفة الأخرى من تمايز وفرادة الهرمينوطيقا اللاهوتية، التي يعدّونها ممثلة للإيمان بالله وبعلاقته بالعالم؛ أي أنَّ على اللاهوت أن يحترم شخصانيته، ويتمسك بتفردها. لقد تعلّمنا من أنطولوجية مولتمان

وبانبرغ أنَّ الشخصانية ليست مجرد شيءٍ نشكله في نهاية سيرورة التفاعل الفكري مع الآخرين؛ بل إنَّ شخصانيتنا هي فرادتنا الموجودة أصلاً، التي ننطلق منها، ونبدأ من عندها، ونمضي في هديها نحو الآخرين لنتفاعل معهم. بالصورة نفسها، يعلمنا لاهوتيون أمثال هانز فراي وفرانسيس واتسن أنَّ الخطاب الديني ليس خلاصة نصل إليها في نهاية التفاعل مع الفضاءات المعرفية الأخرى، وبعد أن نتعلم ما تريدنا تلك الفضاءات أن نقول أو لا نقول. اللاهوت جوهرياً هو مضمون الإيمان الذي ننطلق منه، ونؤسس عليه أيّ تفاعل ندخل فيه مع أيّ آخر.

II- الخطاب الديني والفضاء ما بعد الحداثوي: السياق:

سواء أقَبِلَ كلّ اللاهوتيين والفلاسفة أم لم يقبلوا، هناك دلائل قوية تشهد بأنَّ الثلث الأخير من القرن العشرين قد شهد ولادة ظاهرة/ ظواهر معرفية تدعى «حالة ما بعد الحداثة»، وأنَّ هذه الحالة تمتدّ بسرعة وتهيمن على المشهد الثقافي وتشكّله كما تشاء. إنّ تساؤلات مثل: أَهناك تعريف لما بعد الحداثة، أم أنّه من المستحيل أن نجد تعريفاً لهذه الظاهرة/ الظواهر متعددة الأوجه؟[1]، ناهيك عن التساؤل عمّا إذا كانت ما بعد الحداثة تمثّل قطيعة معرفية مع الحداثة أم أنها امتداد منقَّح للحداثة عينها، تعبّر عن إقرار ضمني بوجود ظاهرة فكرية جديدة في العالم، وتعكس توقاً إلى تفسيرٍ أعمق لمحتواها وإلى توقُّعٍ لنتائجها.

في قلب هذا السياق الثقافي الجديد، يجد اللاهوتيون أنفسهم في مواجهة مع السؤال الملحّ عن طبيعة العلاقة التي يجب أن يقيمها اللاهوت

(1) هذا ما يؤكّده مثلاً ديفيد ويست (D. West) بقوله: «إنَّ مصطلحات «ما بعد حديث»، و«ما بعد حداثة»، و«ما بعد حداثوية»، ليست بالمصطلحات المتشابهة تماماً دوماً؛ إذ لها دلالات متفاوتة بحسب الموضوع المدروس: أهو مرحلة تاريخية أو نموذج مجتمعي أم طرح فلسفي أو حركة فنية»:
D. West, An Introduction to Continental Philosophy, p. 189 (pp. 189-220).

مع هذه «الحالة» (condition) ما بعد الحداثوية[1]. وهم يتواصلون مع هذه الحالة بحذر، ويحملون عنها توقّعات متنوّعة المشارب. يدعم بعض اللاهوتيين ما بعد الحداثة، ويؤمنون بأنّها مخلّص اللاهوت من حالات الحداثة. يخالف لاهوتيّون آخرون أقرانهم، ويتنبؤون بأنَّ الزمن سيكشف أنَّ ما بعد الحداثة ليست إلا حالة مركزي - بشرية أخرى تفرض على اللاهوت مقاييس مُقيِّدة لا تقلّ قسوة وهيمنة عن مقاييس الحداثة[2]. يبين هذا إدراك اللاهوتيين ضرورةَ البحث في الأسئلة الآتية: ما طبيعة العلاقة التي يجب أن يقيمها اللاهوت مع ما بعد الحداثة؟ أَعلى اللاهوت أن يطوّر نظرة مراقب داخلي للحالة ما بعد الحداثوية بأن يصبح مجرد خطابٍ ما بعد حداثوي بين خطابات أخرى، أم على اللاهوت أن يحافظ على تفسير مراقبٍ خارجي لما بعد الحداثة متحولاً إلى منافس تهجمي على حالة فكرية متنامية؟ من جهة أخرى، أَعلى ما بعد الحداثة أن تكون حالة ذات طبيعة وهوية لاهوتية

(1) أول من سمى ما بعد الحداثة «حالة» كان جان - فرنسوا ليوتار. انظر:
Jean-Francois Lyotard, The Postmodern Condition: A Report on Knowledge, (Manchester: Manchester University Press, 1984).
أتفق مع اعتبار ما بعد الحداثة «تحولاً مبدئياً مستمراً في الثقافة الغربية» كما نقرأ في:
Stanley Grenz & John R. Franke (eds.,), Beyond Foundationalism: Shaping Theology in a Postmodern Context, (Louisville: Westminster/ John Knox Press, 2000), p. 21.
كما أنني أعتقد بأنَّ من المصيب التعبير عن ظاهرة ما بعد الحداثة بالقول «التعددية هي مفتاح ما بعد الحداثة. كلّ المواضيع ما بعد الحداثوية المعروفة... تصبح أوضح في ضوء التعددية». انظر حول هذا:
Henriksen, "Creation and Construction", p. 155.
حيث يستشهد بأطروحة:
Wolfgang Welsch, Unsere Postmoderne Moderne, (Darmstadt, 1991), p. XV.

(2) للاطلاع على عرضٍ مختصرٍ، ولكنه قيّم، لتشظيات الفكر اللاهوتي المتعددة السلبية والإيجابية، والتي أنتجتها تحديات ما بعد الحداثة، انظر:
Grenz & Franke, Beyond Foundationalism, pp. 4-24.

ودينية، أم عليها أن تكون تساؤلاً جديداً يُسأل ويجاب عنه من وجهة نظر اللاهوت فقط، وعلى أساس الادعاءات اللاهوتية وشروطها؟

يطرح الفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكو، أحد آباء حالة ما بعد الحداثة، أسئلة مماثلة لتساؤلاتي، وإنما من زاوية الخطاب ما بعد الحداثوي الذي يدعمه وينادي به شخصياً، فيقول:

ما نمط العلاقة المشروع بين [أقسام وأنماط التساؤل العقلي المختلفة]؟ أيّ نظامٍ عامودي يمكن أن تطوره هذه الأقسام؟ أيّ لعبة تفاعل متبادل وهيمنة توجد بينها؟ ما التأثيرات الممكنة للتبدلات والأمور العابرة المختلفة والتدابير المتعددة؟ في أي كلانياتٍ متمايزة يمكن لبعض العناصر أن تتمظهر معاً[1].

تمثّل أسئلة فوكو تحدياً أمام التركيز العام المعاصر على النسبوية والتعددية إلى درجة التشظي. إلا أنها تنطبق، مع هذا، على العلاقة البنيوية بين المكونات العقائدية للخطاب الديني، بقدر انطباقها على العلاقات الخارجية بين الخطاب اللاهوتي والخطابات العلمية الأخرى. من هنا، إنني في هذا الفصل، وبغرض توظيف أنطولوجية التوازن بين «شخص» و«علاقة»، التي قدمتها في الفصول السابقة، سأحاول أن أقدّم استراتيجية تواصل تتصدّى للأسئلة المطروحة حول العلاقة المناسبة بين اللاهوت والحالات الفكرية المحيطة به. وسوف أفعل هذا بأن أعرض أولاً حماسة لاهوتية معاصرة تدعو إلى تحويل ما بعد الحداثة إلى «حالة لاهوتية» (theological condition) هدفها تقويم اعوجاج طروحات الحداثة وموقفها من اللاهوت ومن المعرفة العلمية العامة على حدّ سواء. سوف أوجّه الأنظار إلى الفكرة الأساسية الكامنة خلف الموقف الداعي إلى تأطير حالات المعرفة بإطار لاهوتي صرف، قبل أن أقترح نموذجاً بديلاً للتفاعل بين اللاهوت وما بعد

(1) M. Foucault, The Archaeology of Knowledge and the Discourse on Language, p. 10.

الحداثة. وهو نموذج يسعى لمنع اللاهوت من التحوّل إما إلى تمظهرٍ دينيّ لحالاتٍ فكرية معاصرة وإما إلى خطابٍ يحاول فقط أن يبرر نفسه، وينال رضى أنماط التفسير ما بعد الحداثوية الأخرى. عوضاً عن جعل اللاهوت «حالة ما بعد حداثوية»، أو تحويل ما بعد الحداثة كلياً إلى «حالة لاهوتية» (الأمر الذي يمثل في رأيي في كلتا الحالتين استعادة لتراتبية أو هيراركية إبستمولوجية حداثوية تبناها اللاهوت عن خطأ يوماً ما في الماضي) سوف أقترح نموذج علاقة يمكن فيه للخطاب الديني أن يتحدّى ما بعد الحداثة لاهوتياً دون أن يختزل تلك الأخيرة إلى مجرّد أطروحة لاهوتية أو دينية. أحرص على تجنُّب هذا الاختزال، مع أنني أدعو إلى اكتشاف الأبعاد اللاهوتية للعديد من المفاهيم التي تتعاطى معها حالة ما بعد الحداثة. الحديث عن «تحدي ما بعد الحداثة لاهوتياً» عوضاً عن تحويلها إلى «حالة لاهوتية» يعني أنَّ ما بعد الحداثة تخضع للتساؤل؛ بل للتقويم من زاوية الخطاب الديني عن الله ومفهوم الحقيقة، دون أن يفرض هذا على حالة ما بعد الحداثة ولاءً أعمى خضوعياً لافتراضات لاهوتية، أو لشروط منطقية قد لا تكون ملائمة للافتراضات الكامنة خلف كلّ تساؤل معرفي معاصر، وقد لا تكون لها علاقة به بأيّ شكلٍ من الأشكال.

أجد مثالاً عن هذا الإسهام اللاهوتي الفاعل في المشهد الثقافي ما بعد الحداثوي في التفسير ما بعد - الليبرالي (post-liberal) للعلاقة بين اللاهوت والعلوم الأخرى، الذي يقدّمه كلّ من هانز فراي وفرانسيس واتسن. سوف أحاول أن أبين كيف تمثّل نظرة هذين اللاهوتيين لعلاقة اللاهوت بأيّ حقل معرفي آخر مقترحاً واعداً للتفاعل بين اللاهوت والحالة الثقافية المعاصرة. آمل بهذا أن أبيّن أنَّ النقاش حول العلاقة الملائمة بين اللاهوت وما بعد الحداثة ليست مجرّد دعوة تطويع وإخضاع غير ملائمة من الإيمان الديني للعديد من الحالات الفكرية التي سادت في الماضي[1]. إنني آمل بهذا

(1) Grenz & Franke, Beyond Foundationalism, p. 4.

=

النقاش أيضاً أن أبين الأهمية الحاسمة للحفاظ على التكامل والتمايز الكلي لكلّ من الخطاب الديني والمبادئ الثقافية العامة على حدّ سواء. يشكل مبدأ «تمايز-في-وحدة»، الذي أشرت إليه من خلال البحث في شخصانية الله في الفصول السابقة، إحدى دعائم نموذجي الأساسية.

III- تكييف أم مشروطية لاهوتية؟ مشروع إعادة التأطير:

في كتابٍ صدر منذ بضع سنوات عن لاهوت ما بعد الحداثة، يستعرض اللاهوتي كيفن فانهوزر (K.Vanhoozer) المدارس اللاهوتية، التي نشأت لدعم أو لدحض موقف ما بعد الحداثة الرافض لأيّ مقياس موضوعي (objectivity) مطلق، ولوجود شيءٍ جوهري نهائي، أو لوجود كينونة معيّنة لشيء ما[1]. انبثقت تلك المدارس اللاهوتية من إدراك اللاهوتيين للتهديدات الجدية، التي يمكن لهذه المناهضة المذكورة أن تخلقها ضدّ الاعتقاد واللاهوت الدينيين. فخلافاً لرفض الموضوعية والجوهر، ووفقاً للإرث اللاهوتي العقائدي وللإيمان بالكشف الإلهي، يَعدّ الخطابُ اللاهوتي مفهومَ «الحقيقة الموضوعية»، التي تواجه الإنسان من خارجه بوساطة تواصل كشفي، بالإضافة إلى مفهوم «الجوهر» المعبّر عن الكينونة الإلهية المقدسة، مبدأين أساسيين في تفسير حقيقة الله، وفي تحقيق التواصل معه في ذاته. وبسبب مركزية هذين المبدأين في الإيمان الديني، يصبح تقييم الرفض

= «يؤكد هذا الماضي المتفاوت حيويةَ اللاهوت المسيحي، وهو يحذر أيضاً من مخاطر الانخراط اللصيق جداً للاهوت بأيّ نمط تعبير ثقافي معين».

(1) Kevin J. Vanhoozer, "Theology and the Condition of Postmodernity: a Report on Knowledge (of God)", in The Cambridge Companion to Postmodern Theology, K.J. Vanhoozer (ed.,), (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), pp. 3-25, p. 3.

«يرفض ما بعد الحداثويين في الدرجة الأولى القول: إنَّ هناك توصيفاً أو تعريفاً «حيادياً» لأيّ شيء... تعريف مصطلح ما بعد الحداثة يقول أموراً عن صاحب التعريف أكثر ممّا يقول عن ما بعد الحداثوي. كما أنَّ ما بعد الحداثويين يقاومون أيضاً فكرة "الجوهر"».

المعاصر للجوهري والموضوعي، ودراسة جدواه اللاهوتية، أمرين ملحّين بالنسبة إلى اللاهوت المعاصر؛ إذ يمكن للرفض ما بعد الحداثوي المذكور أن يمهّد السبيل أمام إنكار مفاهيم مميزة يَعدّها الخطاب الديني مفاهيمَ مهمّة في تفسيره لله. من المهم جداً إذاً أن نتساءل: «أتمثل ما بعد الحداثة للاهوت حالة قوة، ومن ثَمَّ تزوّده بفرصٍ وإمكاناتٍ جديدة، أم تمثل ما بعد الحداثة حالة تعجيز وإضعاف للاهوت؛ حالة استحالة تمنعه من اكتشاف الحقيقة أو من الحديث عن الله؟»[1].

يعتقد بعض اللاهوتيين بأنَّ ما بعد الحداثة تمثّل حالة تقوية ودعم تحرّر اللاهوت من قيود الحداثة وإشكالاتها غير الملائمة لخطاب الإيمان الديني. على سبيل المثال، واحد من الادعاءات الحداثوية الكلاسيكية، التي تشجع على إخضاع اللاهوت إلى مشروطيات المفاهيم الثقافية المتغيرة العالمية، ذاك الادعاء الذي يفرض على اللاهوت أن ينكر أيّ جدوى من التعامل مع الله ذاتاً موضوعيةً قائمةً بذاتها لا تتماهى مع العالم ولا تسميه. يقوم مثل هذا الفرض الحداثوي بشكل أساسي على الزعم اللاديني الشائع بأنَّ الاعتقاد بوجود إلهٍ ذي ذاتٍ موضوعيّة وكيان ميتافيزيقي مفارق ما هو إلا تهديد للحرية البشرية وللكرامة الإنسانية. ومن ثَمَّ، أيّ تمسكٍ للخطاب الديني بمثل هذا الإيمان بالله يصبح أمراً مرفوضاً وغير محبذٍ من وجهة نظر أسياد السياق الثقافي الحداثوي المذكور[2]. يؤسس لاهوتيون آخرون يتبعون الموقف

---

(1) المصدر نفسه، ص4.

(2) هذا ما يعتقده فلاسفة حداثويون. انظر مثلاً:

Cupitt, Don, Taking Leave of God, (London: SCM Press, 1980).

انظر أيضاً الردّ الشهير على كوبيت في:

Keith Ward, Holding Fast to God, (London: SPCK, 1982).

انظر كذلك نقاش كولن غنتن حول الجدال الدائر عن عقيدة الله في البحث الغربي العملي المعاصر: Gunton, The Promise of the Trinitarian Theology, pp. 15-29.

يقسم غنتن طرح كوبيت إلى قسمين: واحد يدحض وجود ألوهة ميتافيزيقية قائمة في =

نفسه، كما يشير كولن غنتن، على قناعة أخرى تقول: إنَّ الكنيسة الأولى اقترفت خطأً لاهوتياً حين بحثت عن افتراضات أنطولوجية في الكتاب المقدس كي تصف بها الله. ولكن، لأنَّ نصوص الكتاب المقدس ليست سوى «سجلات خبرة» وليست نصوصاً فلسفية ميتافيزيقية فإنّه يتوجّب علينا، كما يدّعي أولئك اللاهوتيون، «أن نتمتع بحرية تطوير عقيدة عن الله تلتزم اختباراتنا، حتى ولو أدى هذا الالتزام إلى اتباع درب إلحادي»[1].

لأنني مقتنع بأنَّ مثل هذا الرضوخ لشروط ومعايير خطابات الفكر الأخرى يأخذ اللاهوت إلى نهاياتٍ ميتة، ويفرض على التفسير الديني لله وللإنسان افتراضات غير ملائمة؛ أعتقد بأنَّ على اللاهوتيين أن يتحدّوا بلا تحفظات أيّ نوعٍ من أنواع الإخضاع الخارجي السياقية. مع إقراري بضرورة هذا التحدي، إلّا أنني أعتقد، في الوقت نفسه، بأنَّ الرد على محاولات التطويع الخارجية لا يكون برد اللاهوت المنفعل على التطويع بتطويع مضاد وعلى الإخضاع بإخضاع آخر. هناك لاهوتيون معاصرون يلجؤون إلى استراتيجية الردّ على الإخضاع بإخضاع مضاد، وهم يردون على محاولات إخضاع اللاهوت لشروط الفكر المحيط بالدعوة إلى نوعٍ من الإرسالية الدينية التبشيرية الموجهة نحو السياق الثقافي ما بعد الحداثوي. يحاول هؤلاء المرسلون الجدد (مدفوعين بقناعة مفادها أنَّ المشروع الحداثوي الذي عَدَّ الدين مرفوضاً ونافلاً قد أثبت فشله الذريع) أن يظهروا بحماسة واضحة

= ذاتها موضوعياً، وآخر عن طبيعة الله وليس عن وجوده. ويَعدّ غنتن هذين القسمين طرحين مختلفين بعضهما عن بعض. إلا أنَّ كوبيت في الواقع لا يناقش في الدرجة الأولى إمكانية وجود الله؛ بل إنه يهتم بمسألة مشروعية أو عدم مشروعية ادعاء وجود كائن موضوعي قائم بذاته متمايز عن الإنسان. بكلام آخر، ينصب اهتمام كوبيت، في رأيي، على مسألة الهوية والطبيعة المقبولة للعقل البشري عن الله، والتي تلائم أكثر من غيرها شرط حرية الإنسان. إنه نقاش جلّ اهتمامه طرح الأنطولوجية أرضاً.

(1) Gunton, The Promise of trinitarian Theology, p. 18.
يقصد غنتن هنا الدرب الذي تبعه دون كوبيت.

الأهمية الجوهرية والمكانة المرجعية للإيمان الديني في عالم اليوم الثقافي. وهم يؤكدون بقوة على أنَّ [الدين] خطاب ملائم فكرياً للعالم ما بعد الحداثوي. إنه خطاب ملائم للأسئلة الأساسية: لماذا يوجد عالم؟ لماذا يتمتع العالم بنظامه الحالي وليس بأي نظامٍ آخر؟ إنها خطاب ملائم للنقاش حول قواعد وأسس الأخلاقيات ومبادئ المجتمع، ولاسيما المتعلقة بأهمية الكائنات البشرية[1].

يبدو كيفن فانهوزر واحداً من أولئك الذين يعتقدون بأنَّ أفضل موقف ديني تجاه ما بعد الحداثة هو ذاك الذي يتجاوز خياري التنزُّه التقوي عن العالم أو السماح للعالم بإضعاف الدين أو التضاد معه، ويسعى عوضاً عن هذا إلى تحويل ما بعد الحداثة في حدّ ذاتها إلى «حالة لاهوتية صرفة». وهو يرى أنَّ بداية تحويل ما بعد الحداثة إلى حالة لاهوتية يبدأ بمعاكسة الخطابات الدينية، التي نشأت استجابةً لمشروطات فكر الحداثة مع تلك التي نشأت اليوم في عصر ما بعد الحداثة. تمكننا هذه المعاكسة، في رأيه، من ملاحظة أنَّ الهم الرئيس عند لاهوتيي الحداثة كان نيل رضى أقرانهم العلمانيين الحداثويين والحظوة بالمشروعية قياساً إلى طروحاتهم. وهي تبين لنا أيضاً -يتابع فانهوزر- أنَّ اللاهوتيين فازوا بعملهم هذا برضى السياق الثقافي والأكاديمي الحداثوي، ونالت طروحاتهم مساحة اعتبار على الساحة العلمية. إلا أنَّ اللاهوت نفسه دفع ثمناً باهظاً لهذا تمثل في خسارته الفادحة لهويته الدينية المتفردة[2]. في محاولة لعدم الوقوع في الفخ نفسه مرتين، ولتجنيب اللاهوت دفع أثمان باهظة أخرى، ينادي فانهوزر، ومعه رهط من لاهوتيي اليوم، مؤكدين أنَّ طروحاتهم الدينية ترد بالرفض على التأطير الحداثوي أو أيّ تأطير آخر للاهوت بعد الآن، ويبينون في المقابل أنَّ ما بعد الحداثة هي مرحلة إعادة الاعتبار لقيمة وسلطة الدين.

---

(1) D. Allen, Christian Belief in a Postmodern World, pp. 5-6.

(2) Vanhoozer, "Theology and the Condition of Postmodernity", p. 19.

ما المشكلة في هذا الموقف اللاهوتي المعاصر؟ لا مشكلة في المبدأ. فمن المهم والضروري أن يتخلص الدين من الأعباء التي وضعتها معايير الحداثة عليه. إلا أنّ مجرد القول إنَّ ما بعد الحداثة هو عصر خلاص الخطاب اللاهوتي من هذا العبء لا يكفي؛ إذ على اللاهوتيين، الذين يؤمنون بهذا، أن يثبتوا أنَّ ما بعد الحداثة لن تصبح مع الوقت «السياق الخارجي للأحداث، الذي يجب على اللاهوت أن يترجم خطابه، ويتماشى مع منطقه، وينال الحظوة والمشروعية في عينيه»[1]. أضف إلى هذا أنَّ الأسلوب الذي يتبعونه لتحقيق هذا المسعى، والمنهجية التي يعولون عليها، على الرغم من إمكانيّة فهمِ سعي هؤلاء اللاهوتيين المبدئية، ليسا كذلك. إنَّ المعنى العملي لمحاولة الدفاع عن مركزية ومرجعية اللاهوت، الذي نلمسه من طرح فانهوزر وسواه، يفيد بأنَّ على حالة ما بعد الحداثة أن تتحوّل برمّتها إلى حالة لاهوتية صرفة، وأنَّ على اللاهوت أن يصبح الإطار الجامع والمقياسي، الذي يشكّل بمعاييره شروط ومنهجيات كلّ حقول المعرفة الأخرى في ما بعد الحداثة، ويموضعها وفق معطيات ومعايير الخطاب الديني. يعبر فانهوزر عن هذا التأطير اللاهوتي لما بعد الحداثة قائلاً:

يدخل اللاهوت، لا كعلم حديث بل كدراما دينية، مغامرة مَوضَعَة الحالة البشرية ضمن حدود سرد أعمال الله الخلّاقة والكفّارية. المطلوب منا، إذاً، أن نموضِعَ الحداثة وما بعد الحداثة على حدٍّ سواء في إطار قصّة عمل الله في العالم عبر يسوع المسيح والروح القدس، وما يفعله العالم حيال هذا في المقابل»[2].

يؤكد فانهوزر أن اللاهوت، حتى تصبح ما بعد الحداثة حالة لاهوتية صرفة، يجب عليه أن يعيد الاعتبار لدوره الإرسالي كيما يحوِّل ما بعد الحداثة إلى حراك دينيّ من ألفها إلى يائها. دور إرسالية الخطاب اللاهوتي

---

(1) المصدر نفسه، ص20.

(2) المصدر نفسه، ص21.

الأساس هو التسويق «لأنماطِ عيشٍ محددة» تتحوّل فيها ما بعد الحداثة إلى نموذج يتعلق بالعيش وفقاً لحياة الله التي ظهرت بصورة بشرية في التاريخ[1].

ينسحب التوق إلى إظهار قدرة وإرسالية الدين التحويلية، في المشهد الثقافي اليوم، على العديد من الطروحات اللاهوتية السائدة في الغرب، الليبرالية منها والمحافظة. ويمكن للمرء أن يجد آثاراً لها في كتابات العديد من لاهوتيي الربع الأخير من القرن العشرين في أوربا وأمريكا على وجه الخصوص. يضع اللاهوتي جورج ليندبك (G. Lindbeck)، على سبيل المثال، نصب عينيه مهمة إعادة تأطير (re-contextualization) رؤية العالم بالاستعانة بالرموز والقصص والمبادئ الموجودة في الكتاب المقدس. وهو يسمي هذا العمل التحويلي للعالم «لاهوت بَيتأطيري» (intertextual) ويصفه كما يأتي: «يعيد اللاهوت البَيتأطيري وصف الحقيقة ضمن الإطار الكتابي عوضاً عن ترجمة الكتاب المقدس إلى مقولات لا - كتابية. النص الكتابي هو الذي يستوعب العالم وليس العالم هو من يستوعب النص»[2]. نجد الطرح نفسه الداعي إلى تأطير العالم لاهوتياً في وصف ويليام بلاشر (W.Plascher) لعملية إعادة التأطير هذه بأنّها تفسير لاهوتي متماسك عن كيف يجب أن يتشكّل العالم وفق معايير الدين (المقصود هنا الدين المسيحي)[3]. أستطيع أن أجادل أيضاً بأنَّ الموقف نفسه يظهر في كتابات جون ملبانك (J. Milbank). يعتقد ملبانك بأنَّ الميتافيزيقا والأنطولوجيا مازالتا ضروريتين لاهوتياً، على الرغم من رفض الحداثة وما بعد الحداثة لهما. وهو يذهب أبعد من تأكيد الضرورة بالتحريض على إظهار ولاء مفاهيم ما بعد الحداثة المطلق للمبادئ الدينية ونشوئها منها، وإن كان المفكّرون ما

(1) المصدر نفسه، ص24.

(2) G. Lindbeck, The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age, (Philadelphia: Westminster/ John Knox Press, 1984), p. 118.

(3) W.C. Placher, Unapologetic Theology: A Christian Voice in a Pluralistic Conversation, (Louisville: Westminster/John Knox Press, 1989), p. 19.

بعد الحداثويون لم يعترفوا بهذا الأمر علانيةً وصراحةً بعد. ويعبر ملبانك عن عدائه الصريح لإخضاع اللاهوت للثقافة العلمانية اللادينية بقوله: إنَّ على ما بعد الحداثة أن تعترف، قبل أن تتجرأ على هذا، بهوية اللاهوت المتفردة، وأن تدرك أنَّ هذه الهوية تقوم في «شخصية [الدين] التي تضعه في قطيعة مع الحداثة وما قبل الحداثة، ومن ثَمَّ في اختلافٍ قاطعٍ عنهما»[1]. قبل دخوله عصر ما بعد الحداثة -يتابع ملبانك- فرض اللاهوتُ مخطئاً على نفسه معصية استعارة تفاسير لا دينية للتاريخ وللمجتمع ولعلاقة اللاهوت بهما. وقد كان هذا قراراً في غير محله؛ لأنَّ اللاهوت الأصيل هو ذاك الذي يتمتع «بطرحه الخاص عن المسبّبات العظمى، التي تعمل في تاريخ الإنسان»[2]. يمضي ملبانك أبعد من هذا في نقاشه، قائلاً: إنَّ ضرورة اللاهوت لا تتأتّى فقط من مجرّد مساعدة ما بعد الحداثة على إدراك اختلاف الخطاب الديني عن خطابات باقي العلوم الاجتماعية (على الرغم ممّا يمكن أن يوجد من قواسم مشتركة كثيرة معها)؛ بل إنَّ على اللاهوت أيضاً أن يبين لباقي العلوم المذكورة أنَّ في خطابه بالذات يكمن «تاريخ مواجه» ذو منشأ ديني (إكليزيولوجي) يحكي قصة التاريخ البشري برمّته من وجهة نظر جماعة الإيمان بالله. بكلام آخر، يدعو ملبانك اللاهوت أو السرد الديني المرجعي إلى استعادة دوره التأطيري المرجعي كي ما يدرك العالم أنَّ الدين لا يختلف فقط عن سواه من الخطابات؛ بل إنه في حد ذاته «الاختلاف عينه»؛ هو مقياس الاختلاف لكلّ المنظومات المعرفية الأخرى[3].

---

(1) John Milbank, Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason, (Oxford, UK/ Cambridge, USA; Blackwell Publishers, 1994), p. 399.

(2) المصدر نفسه، ص380.

(3) المصدر نفسه، ص381. يناقش كيفن هيمن (G. Hyman) طرح ملبانك قائلاً: إنَّ أهم سماته تأطير ما بعد الحداثة بلاهوت مستقيم الرأي. وهو يدعي أنَّ ملبانك يضع أمامنا دون مواربة أحد خيارين: إمّا أن نتبنى تحدبد اللاهوت بتأثير باقي الخطابات وبأطرها، وإما أن نرضخ لتحدي باقي الخطابات للاهوت، دون خيار ثالث بينهما: =

في ضوء الطرح السابق، نقول: يتوجب على الخطاب اللاهوتي، الذي يلحظ الحقيقة من زاوية مبادئ دينية معينة، ويستخدم حوامل لغوية تختلف عن حوامل باقي الخطابات، أن يحافظ بشدة على تفرده، وذلك باستعادة قوته المرجعية، وقدراته التأطيرية. ينتج عن هذا أن تصبح مهمّة عقيدة التجسد في المسيحية، مثلاً، أو سواها من العقائد، أن تؤدّي دور مقياس الحقيقة[1]، وتصبح عقيدتا المسيح والكنيسة هما النقد العملاني لكلّ الثقافات البشرية[2]. يتوجب إذاً على حالة ما بعد الحداثة، بحسب هذا الموقف، أن تمثل تدشيناً لتحول اللاهوت إلى المقياس الذي يحوّل كلّ مكونات الثقافة والعلوم الاجتماعية إلى تعبيرات عن حالة دينية صرفة. بالنتيجة، يحقّ للاهوت في ما بعد الحداثة أن يقول:

إنَّ الادعاء الهائل بحقّ الوجود وبالقراءة وبالنقد وبقول ما يجري صراحة في المجتمعات البشرية الأخرى هو حقّ جوهري الارتباط [بالجماعة الدينية]، التي تدّعي شخصياً أنّها نموذج شركة بشرية مثالي. من هنا إنَّ تخلي اللاهوت عن هذا الحق وسماحه لخطابات أخرى (العلوم الاجتماعية)

= Gavin Hyman, The Predicament of Postmodern Theology: Radical Orthodoxy or Nihilist Textualism?, (Louisville: Westminster/ John Knox Press, 2001), pp. 70-73 (pp. 65-94).

(1) Milbank, Theology and Social Theory, p. 383.
«يمكن سرد كلّ التاريخ السابق للمسيح وكأنّه يتنبأ بهذا المسيح، وكل التاريخ، منذ المسيح حتى الآن، يتموضع في شخصه، حيث إنَّ كلّ ما حدث قبله لا يمثّل سوى قبول أو رفض للمسيح ذاته. هذا يعني، إذاً، أن نعامل المسيح كمقياس كل الحقائق». يتكل ملبانك هنا على طرح مدرسة جامعة ييل اللاهوتي، ولاسيما خطاب جورج لندبكك.

(2) المصدر نفسه، ص387. في موقف شبيه بموقف ملبانك، يقول تيد بيترز: «يجب أن يبحث المرء في يسوع المسيح عن مصير البشرية، وأن يرى فيه نظرة شمولية لكلّ شيء يمكن بالقياس عليها للبشر أن يكاملوا بين عناصر متشظية في حياتهم»:
Peters, God the World's Future, p. 21.

بالتمتع بقراءات مرجعية سيؤدي في مداه الأقصى إلى إنكار حقيقة اللاهوت برمتها[1].

لا مفرّ من القول إنه من المشروع تحدّي فكرة حاجة اللاهوت إلى الاتكال على قراءة سوسيولوجية لخطابه الخاص، وللانصياع لنظرة إليه من خارج حدود فضائه المعرفي الخاص. إلا أنَّ المشكلة تكمن هنا، مع هذا، في رأيي، في أنَّ الموقف السابق الذكر يؤكد بنوعٍ من الانفعالية والإقصاء أنَّ نظريات المعرفة كافةً ما هي إلا خطابات دينية مستترة، أو خطابات معادية للدين. في كلتا الحالتين ما هي إلا خطابات لاهوتية من الألف إلى الياء[2]. أعتقد بأنَّ مثل هذا التوجه لا يمنع تحويل الدين إلى «غيتو» مغلق؛ لأنه يظهر أنَّ السرد الديني هو مقياس التفسير الأول والشمولي لحالة ما بعد الحداثوية. يتّصف العديد من المشاريع اللاهوتية الحالية بالاتجاه نفسه؛ إذ يستقي أصحابها أفكاراً ومفاهيم من كتّابٍ ما بعد حداثويين، ويوظفونها دون أيّ تحفظ في عملية إثبات أنَّ اللاهوت وما بعد الحداثة وجهان لعملة واحدة، وأنهما يقفان ضمن إطار عام ديني الملامح.

يمكن للمرء أن يَعدّ كلاً من خيار الانصياع لما بعد الحداثة، وخيار تطويع ما بعد الحداثة، إنذاراً ينبّه اللاهوت إلى التحديات التي تقف أمامه، وإلى المسؤوليات التي تترتّب عليه في السياق الثقافي المعاصر. من المهم جداً -لا شك- أن نلاحظ أنَّ الحالات ما بعد الحداثوية قد تمثل خروجاً من عبودية الحداثة إلى صحراء تيه لا تحتمل بدورها الادعاء اللاهوتي بوجود مصدر مفارق أو خالق علوي مقدس موجود في ذاته، بحجّة أنَّ هذا الاعتقاد هو إحدى الإيديولوجيات المهيمنة، التي أورثنا إياها فكر الحداثة. مع هذا،

---

(1) Milbank, Theology and Social Theory, p. 388.

(2) المصدر نفسه، ص3. «اللاهوت المعاصر، الذي يُظهِر تحالفاً مع مثل هذه النظريات، يعيد بسذاجة اكتشاف صلات محجوبة بين حالات تنهل من المنبع التاريخي نفسه».

أعتقد بأنَّ على المرء أن يلاحظ، على حد سواء، الأسلوب الذي يتبعه اللاهوت في تعامله مع هذا التهديد. يجب أن يعي اللاهوتيون تماماً التأثيرات الجانبية السلبية لاستراتيجية إعادة التأطير الدينية، التي يوظفونها بقوة في طروحاتهم. يصبح مثل هذا الوعي أكثر الشروط ضرورة وإلحاحاً في ضوء ظهور لاهوتيين على الساحة بدؤوا يدعون أنفسهم «لاهوتيين ما بعد حداثويين»، أو أنَّ الآخرين بدؤوا يطلقون عليهم هذا الاسم[1]، دون أن يتأمل هؤلاء اللاهوتيون المذكورون بتمعّن وتأنٍّ في التأثيرات الجانبية والمضاعفات السلبية التي يمكن أن تترتب على هذا.

أعتقد بأنَّ إحدى المهمات اللاهوتية المهمة اليوم دراسة مشروعية النوايا التي تحملها مواقف أولئك الذين يصفون أنفسهم باللاهوتيين ما بعد الحداثويين. قد لا يكون أولئك، الذين يُطلق عليهم الآخرون هذا الاسم، أو تبدو لغتهم وكأنها مؤشر لما بعد حداثويتهم، ما بعد حداثويين في مبغاهم، وقد لا يَعدّون أنفسهم ما بعد حداثويين أصلاً، حتى ولو كانوا يتّفقون، مع أولئك الذي يسمّون أنفسهم علناً أنهم لاهوتيون ما بعد حداثويين، في أنَّ «اللاهوت لا يستطيع أن ينفعل ببساطة ضدّ الثقافة؛ بل عليه أن يقاربها من زاوية سياق عبادة وحياة معينين»[2].

علينا أن ندرس بتمعّن الجدوى اللاهوتية للخطابات التي تزعم علناً وبلا مواربة أنها تسعى لتأطير ما بعد الحداثة لاهوتياً. أعتقد بأنَّ التأطير المزعوم يحوّل الله في ذاته إلى فكرة مقياسية مطلقة أحادية المرجعية، وهذا لا يتماشى مع تشديد الفضاء الثقافي المعاصر على النسبوية، ومع تبرمه من كلّ أنواع

(1). انظر حول مسألة التسمية مقدمة:
Vanhoozer (ed.,), The Cambridge Companion to Postmodern Theology, p. XIV.

(2) Gunton, The Promise of Trinitarian Theology, p. 17.
هناك لاهوتيون ما بعد حداثويين حاليّون يشاركون غنتن في ادّعائه دون أن يتبنوا تأكيده اللاهوتي على آخرية الله وتساميه وكيانه الذاتي المميز في ذاته.

التسلط والهيمنة والفوقية. كما أنني أعتقد بأنَّ هذا التأطير الديني المنشود سيُفقِر، على حد سواء، الفكر الديني قبل غيره، ويسلخ عنه محتواه المتميز، الذي ينبثق في الأصل من الإيمان بإله يتفاعل مع الآخر بطريقة تأخذ في الاعتبار فرادة الآخر بقدر حرص هذا الله على فرادة ذاته. بكلام آخر؛ إذ أوافق على أهمية تبيان المكانة الجوهرية للخطاب الديني في فضاء ما بعد الحداثة، فإنني، في الوقت نفسه، أجادل بأنَّ مبدأ «وحدة-في-تمايز» يقول بضرورة الامتناع عن تحويل أنماط التساؤل العقلية المعاصرة إلى حالة لاهوتية مطلقة ووحيدة. علينا أولاً أن نرى ما إذا كان مجرد محاولة إثبات الشرعية والسعي لنيل أحقية الجلوس على عرش ما بعد الحداثة الفكري محاولةً مطلوبة لاهوتياً ومناسبة ومقبولة أم لا أصلاً. قد نكتشف أنَّ الجلوس على عرش الفضاء الفكري المعاصر ما هو إلا محاولة سلبية أخرى للفوز بالسلطة وللهيمنة يقبض فيها الدين من ما بعد الحداثة تعويضاً مع فوائد عن ما صادرته الحداثة منه في السابق.

من الأنسب أن نتجاوز كلاً من خياري «ما بعد الحداثة كحالة لاهوتية»، و«ما بعد الحداثة كإطار للاهوت»، إلى خيارٍ ثالث يتبادل فيه اللاهوت وحقول المعرفة في ما بعد الحداثة إغناء بعضهما بعضاً، ويتمتعان بالتحديات التي يضعها كلّ منهما في وجه الآخر بطريقة تنعش ما بعد الحداثة بدل أن تزعم أنّها مجرّد نمط لهوَتَة معاصر. أجزم أنَّ هذا التعديل لعلاقة اللاهوت بما بعد الحداثة مهم للدين بقدر أهميته لحالة الفكر المعاصرة؛ إذ إنَّه تعديل يحافظ على مبادئ التعددية والتنوع ما بعد الحداثوية الضرورية، من جهة، ويحرّر الخطاب الديني من واجب إثبات المشروعيّة ونيل الاستحقاق من حقول المعرفة في ما بعد الحداثة، من جهة أخرى. لا يحتاج اللاهوت إلى أن يكسب مثل هذا الاستحقاق؛ لأنَّ: 1- ما بعد الحداثة لا تقرّ أصلاً بوجود مقياس كوني للصلاحية والاستحقاق، ولأنه 2- لا يوجد طرح ما بعد حداثوي جامع مانع يجب على الخطاب الديني أن يُظهر أمامه الولاء، أو أن

يؤطره لاهوتياً، و3) لأنَّ على حالة ما بعد الحداثة نفسها أن تثبت أنها يمكن أن تشكّل إسهاماً مفيداً للاهوت، وخاصة لخطاب ديني لا ينظر إلى الله، كما ينظر إليه العديد من خطابات ما بعد الحداثة الفلسفية، على أنّه مجرد مصطلح لغوي يسمي أفكاراً عامة تتمتع بالشعبية اليوم، مثل «العدالة» و«العطاء» و«الحب».

على النقاط الثلاث المذكورة في الأعلى أن تكون قواعد بنيوية لأيّ نموذج تفاعل بين الخطاب الديني وفكر ما بعد الحداثة. الغاية من هذه القواعد حماية اللاهوت من الوقوع تحت رحمة اشتراطات ومعايير ما بعد الحداثة فقط. الهدف أيضاً أن لا نضع ما بعد الحداثة تحت رحمة رغبة إعادة اعتبار عارمة تدغدغ غرور اللاهوتيين. قد تثبت ما بعد الحداثة فشلها في تقييد اللاهوت ولجمه وترويضه. إلا أنَّ البديل عن الترويض والخضوع لا يكون بالاستنتاج المتعجل أنَّ ما بعد الحداثة هي مخلّص اللاهوت الأصدق من الخضوع لافتراضات معرفية معينة، ولا يجعل براءة ما بعد الحداثة من تهمة التقييد والتسلط مؤشراً حاسماً على أنَّ هذه الأخيرة هي خلاص اللاهوت المؤكَّد من أعباء الحداثة. من المهم جداً أن نبقي نصب أعيننا التداعيات الخطيرة، التي تنتج عن رفض ما بعد الحداثة المبدئي لوجود حقيقة موضوعية مفارقة قائمة بذاتها، ولوجود فاعل ذي ذاتٍ متمايزة في حدّ ذاتها بمعزل عن علاقاتها، وكذلك لوجود الجوهر. ومثلما كان حال اللاهوت عندما حاولت بعض أنماط الفكر أن تسيطر على ساحة الثقافة في العصور التاريخية الماضية، فواجهها اللاهوت نقدياً، يجب أن لا يسمح اللاهوت بسهولة لأيّ من أنماط التفكير المعاصرة بأن تتحوّل بيسر وبالمجان إلى مؤطرات لحقيقة الله الأنطولوجية، حتى ولو ساهمت تلك الأنماط في سياق آخر بمساعدة اللاهوت في التغلّب على معايير مفاهيمية إشكالية؛ بل حتى لو وصلت أنماط التفكير ما بعد الحداثوية تلك لتصير حالات لاهوتيّة يوماً ما. قد يصبح اعتبار أيّ نمط تفكير عام حالة لاهوتية بالمضمون شكلاً جديداً من أشكال تأطير

اللاهوت عينه، كما قد يحدث، مثلاً، عندما لا يرى اللاهوت مشكلة في التضحية بفكرة تسامي الذات الإلهية وبالسمات الأنطولوجية للطبيعة الإلهية. هناك تحدٍّ جدّي أمام الطروحات اللاهوتية ما بعد الحداثوية التي تسعى لإعادة تأطير كاملة لما بعد الحداثة، ألا وهو أن تثبت أنَّ مشروعها يمكن أن يكون مقبولاً وناجحاً لاهوتياً بمعزل عن حقيقة تسامي الذات الإلهية.

أتفق مع وصف ستانلي غرنز للبعد التهديدي الكامن في محاولة تأطير اللاهوت لما بعد الحداثة، حين يقول: قد لا ينفع التوق إلى الفوز بأذانٍ مصغية من عالم ما بعد الحداثة، الذي يظهره اللاهوتيون في انهماكهم بقضايا شعبية وجذابة ترضي الرأي العام، على أمل أن ينال هذا الانهماك اعتراف ما بعد الحداثة بالعقلانية والقيمة. يصيب غرنز في قوله: إنه لا يمكن لمثل هذا الانهماك أن يلفت انتباه فضاء ثقافي عام ينصب جلّ اهتمامه بالدرجة الأولى على قضايا لا علاقة لها بالدين أصلاً[1]. كما أنني أعتقد بأنَّ مثل هذا الانهماك المذكور قد يخلق مفعولاً عكسياً يؤثّر سلباً في دور اللاهوت في إطار حياة الجماعة الدينية؛ إذ إنه قد يدفع الجماعة المذكورة إلى تجاهل كلّ الخطابات اللاهوتية برمّتها، سواء أكان بعضها جيداً أم لا؛ لأنّها تَعدّها خطابات موجّهة إلى العالم وليس لخدمتها، وتصغي بدلاً منها إلى أصوات أخرى قد تكون في الواقع إشكاليّة بدورها. يستحضر هذا -إن حصل- ما جرى مع اللاهوتيين السابقين، الذين سعوا لإثبات كفاءة اللاهوت لعصر الحداثة؛ تلك المحاولة التي قادت إلى تجاهل الجماعة الدينية للاهوت وإصغائها إلى أصوات أخرى لا تمتّ إلى الدين بصلة[2].

---

(1) Grenz & Franke, Beyond Foundationalism, p. 11.

(2) يعبر ميروسلاف وولف ببلاغة عن هذا الأمر حين يقول: «يقف اللاهوتيون على الخطوط الجانبية، ويجدون أنفسهم مثل وعاظ زوايا الشوارع القدامى، يخالطون حشداً مستعجلاً جداً، وليس عنده وقت لتحيتهم بأكثر من طرفة عين عابرة»:

= M. Volf, “Theology, Meaning & Power: A Conversation with George Lindbeck on

IV- اللاهوت ما بعد الليبرالي وحالة ما بعد الحداثة:

هل الطرح اللاهوتي السابق عن علاقة الخطاب الديني بالسياق الفكري المحيط به هو الطرح الوحيد المتوافر في الأوساط اللاهوتية العالمية؟ ألا يوجد نمط علاقة آخر أكثر ملائمة وأصدق تعبيراً عن مقومات الإيمان التي تقوم على فكرتي الكشف التاريخي والطبيعة الشخصانية لله يمكن أن نعوِّل عليه؟ سوف أقدم في الصفحات القادمة طرحاً لاهوتياً أعتقد بأنه أمين لمفهوم العلاقة الديني الذي نراه في خطاب اللاهوت عن الله. اشتق نموذج العلاقة هذا من تفسير هانز فراي وفرانسيس واتسون لعلاقة خطاب اللاهوت بباقي حقول المعرفة العلمية. يقدم فراي وواتسون نموذج تواصل يمثل، في رأيي، علاقة متوازنة تحافظ على تمايز طرفيها، وتتجنّب أيّ نوع من أنواع التراتبية أو المرؤوسية أو الإخضاع.

1) هانز فراي وحدود العلاقة التبادلية:

الحديث عن هانز فراي يعني الذهاب إلى عالم مدرسة لاهوتية غربية تدعى «اللاهوت ما بعد الليبرالي». تنظر هذه المدرسة إلى حوار اللاهوت وحقول البحث العلمي الأخرى من زاوية الادعاءات العقائدية والاعترافية للإيمان الديني الطاغي في الغرب؛ أي المسيحي. ظهر هذا الطرح اللاهوتي تاريخياً بفضل جهود ما يعرف بـ: «عصبة لاهوتيي ما بعد الليبرالية» في جامعة (ييل) الأمريكية، وعلى رأسهم هانز فراي، في منتصف القرن الماضي. يستعير فراي في طرحه ما بعد الليبرالي الكثير من الأفكار، التي نادى بها كارل بارت، ولاسيما منهجيته المعرفية التي تبدأ بالانطلاق من المعتقد التقليدي، وتنتهي بالتفسير المعاصر له؛ أي تنطلق من اللاهوت الاعترافي في التقليد

= Theology & the Nature of Christian Difference", in The Nature of Confession: Evangelicals and Postliberals in Conversation, Timothy R. Phillips & Dennis L. Okholm (eds.,), (Downers Grove: InterVarsity Press, 1996), p. 45; and Grenz & Franke, Beyonf Foundationalism, pp. 11-13.

المسيحي الآبائي، ومن ثَمَّ تشرع بحوار ديالكتيكي مع المنهجيّات والمدارس المعرفية الأخرى التي توجد في الفضاء الثقافي المعاصر[1].

يمثّل طرح فراي، بهذا المعنى، مصالحة ما بعد ليبرالية بين الخطاب الاعترافي والعقائدي للاهوت التقليدي، من جهة، والتفسير المعرفي الليبرالي لمفهوم المعنى ولمسألة المنهجية في حقول المعرفة المعاصرة، من جهة أخرى[2]. يصالح فراي اللاهوت في أرثوذكسية خطابه العقائدية مع منهجيات المعرفة الحديثة في ليبراليتها وعقلانيتها، طارحاً بذلك جانباً عائق العداء التقليدي المزعوم بين هذين الطرفين، والذي ميّز فكر الحداثة، ومبتعداً عن أيّ مسعىً لتجديد اللاهوت ليبرالياً بفرض منهجيات علمانية مسبقة الصنع عليه. يجعل هذا من طرح فراي «إعادة-تفسير» وليس «إعادة-تعريف» للمضمون العقائدي للخطاب اللاهوتي[3]. نستطيع القول باختصار إنَّ

---

(1) G. Hunsinger, "Postliberal Theology", in The Cambridge Companion to Postmodern Theology, pp. 42-57, pp. 42-43ff.

«يسير منطق لاهوت فراي من الخاص باتجاه العام، ومن الكنسي إلى العلماني، ومن الاعترافي إلى المنهجي». يميز هذا المنهج، في رأي هونسنغر، طرح فراي عن طروحات زميله في جامعة ييل، جورج ليندبك، الذي يتبع منهجية معاكسة. لهذا، يدعو هونسنغر مشروع فراي «ما بعد - ليبرالي»، في حين يسمّي مشروع ليندبك «ليبرالي حديث». خلافاً لهذا الرأي، مازال ستانلي غرنز يودّ أن يَعدّ جورج ليندبك أحد رواد لاهوت مابعد - الليبرالية:

Grenz & Franke, Beyond Foundationalism, pp. 5-6

أقف شخصياً إلى جانب هونسنغر وتفريقه بين «ما بعد ليبرالية» فراي وليبرالية ليندبك الحديثة. ولهذا، أضع ليندبك بين أولئك الذين يحاولون تحويل ما بعد الحداثة إلى حالة لاهوتية صرفة، في حين أنظر إلى طرح فراي كوعدٍ بعلاقة متوازنة بين اللاهوت والحالة العلمانية العامة.

(2) Hunsinger, "Postliberal Theology", p. 44.

يردّ طرح فراي على الحداثوية، وليس على ما بعد الحداثة. إلا أنَّ طرحه ينطبق، في رأيي، على النقاش حول علاقة اللاهوت بما بعد الحداثة.

(3) المصدر نفسه، ص45.

توجّه فراي ما بعد الليبرالي يمثّل هرمينوطيقا لاهوتية تشكّلت ضمن سياق علماني حداثوي وما بعد حداثوي بطريقة تحافظ على تمايز مبادئي ومنطقي بين الحقيقة ومعناها، وبين حقيقة الله وشهادة النصوص واللغة عنه: تنقل النصوص الحقائق التي تسبق في وجودها وجود الوسائط النصوصية الناقلة لها، وتسمو فوقها[1].

يؤكد غراهام وورد (G. Ward)، بدوره، أنَّ الطرح ما بعد الليبرالي يصور اللاهوت واحداً من مكونات حالة ما بعد الحداثة. وهو يقدّم القناعة نفسها في حديثه عن دور منهجيّة التفكيك (deconstructionism) في الخطاب اللاهوتي، وعن التأثير المقابل للخطاب الديني على مشروع التفكيكية بصورة عامة. يقول وورد:

يمكن توظيف التفكيكية في المشروع اللاهوتي من أجل لفت الأنظار إلى دور اللغة والصياغات اللغوية فيه. إلا أنه لا يمكن لهَوتَة التفكيكية في حدّ ذاتها لأنَّ حديث التفكيكية عن العدمية (nihil) سيصبح عندها جزءاً من خطاب اللاهوت، وستصير أحد أسماء الله ذاته[2].

ما يعنيه وورد هنا أنَّ حصر أيّ مشروع فكري ما بعد حداثوي (مثل مشروع التفكيكية مثلاً) بمعانٍ وإرهاصات لاهوتية، والإصرار على تفسير ما بعد الحداثة بطريقة دينية محضة، لا يجبرنا فقط على اعتبار كلّ ادعاء ما بعد حداثوي، كائناً ما كان مضمونه، وسواء استحقّ ذلك أم لا، ادعاءً لاهوتياً؛ بل أن نَعدّ أيضاً كلَّ ما ترفضه ما بعد الحداثة ولا تقبله معبِّراً عن رفضٍ لاهوتي صحيحٍ بدوره. على سبيل المثال، لو اعتبرنا التركيز التفكيكي على مركزية اللغة وفكرة تأجيل المعنى (difference) طرحاً لاهوتياً، فإنَّ عملية إعادة التأطير اللاهوتية للتفكيكية ما بعد الحداثوية تتطلب أن نعتبر إنكار ما

(1) المصدر نفسه، ص48.

(2) Graham Ward, "Deconstructive Theology", in The Cambridge Companion to Postmodern Theology, pp. 76-91, p. 84.

بعد الحداثة لوجود كائنٍ أو مصدرٍ (arché) سامٍ موجودٍ في ذاته إنكاراً صحيحاً لاهوتياً بدوره.

ضدّ هذا القول غير المشروط الناتج عن لهوَتَة كلّ ما يتعلّق بما بعد الحداثة، يقترح وورد في قوله السابق توجهاً أكثر حيطة، فلا يعدّ التفكيكية ولا أيّ طرح ما بعد حداثوي آخر طرحاً لاهوتياً بسهولة أو بالمجان؛ بل يراه طرحاً قابلاً للنظر من زاوية مبادئ وافتراضات عقائدية في الخطاب الديني. إنّ الحرص على ضبط حماسة العديد من لاهوتيي اليوم لإثبات طبيعة ما بعد الحداثة اللاهوتية الصرفة هو ما يجعل الطرح ما بعد الليبرالي طرحاً مهماً ومفيداً. وكما يؤكّد وورد، لا يوجد اليوم أفضل من لاهوت هانز فراي نموذجاً للتفاعل المتبادل المطلوب بين اللاهوت وأنماط المعرفة المعاصرة الأخرى.

في مجموعة مقالات نُشرت بعد وفاته، يعيّن هانز فراي حدود التفاعل الملائم بين اللاهوت ونظريات المعرفة الفلسفية الأخرى. ويناقش بشكل رئيس بأنَّ إحدى أهم مهمات اللاهوت تقييم نظرة الحداثة للخطاب الديني في بعده الداخلي كتوصيف ديني معين، وفي بعده الخارجي كأحد فروع العلم والمعرفة الأكاديمية، التي تتأسس على مفهوم فلسفي للعلوم (Wissenschaftslehre). وأنَّ على اللاهوت أن يقرّر بنفسه صحة اعتبار الحداثة له منهاجاً معرفياً فلسفياً يعكس نظاماً عاماً ونقدياً من أنظمة المنطق البشري[1]. يعرض فراي هنا خمسة مواقف مختلفة تجاه حضور الخطاب الديني في فضاء المعرفة العام سادت في الفكر الحداثوي. تبيّن تلك المواقف الخمسة أنَّ درجة انخراط اللاهوت بحقول المعرفة الأخرى تفاوتت بين انخراط يشدّد على أولوية تأطير الفلسفة للاهوت، وتهميش دور اللاهوت في توصيف الممارسة الدينية لجماعة معينة (الموقف الأول)، وبين نفي الانخراط كلياً تقريباً، والتشديد على فصل اللاهوت عن حقول المعرفة العلمية وحصر نشاطه في توصيف الجماعة الدينية

---

(1) Hans W. Frei, Types of Christian Theology, G. Hunsinger & W.C. Plascher (eds.,), (New Haven & London: Yale University Press, 1992), pp. 1-7.

لذاتها (الموقف الخامس) وما بينهما[1]. وفراي يعتقد بأنَّ المشكلة الرئيسة المشتركة في تلك المواقف «لا تكمن في ما تؤكّده عن [الدين] بل في ما يبدو أنّها تنكره على اللاهوت كجزء من [الدين]»[2].

في كتاباته الأخرى، يعبر فراي عن دعمه المستمر لفهم كارل بارت لعلاقة اللاهوت بحقول المعرفة الأخرى. يفسر هذا الدعم على الأرجح تسميته مشروعَه اللاهوتي بما بعد الليبرالي[3] إشارةً إلى كارل بارت، الذي

---

(1) يعتقد دان ستايفر (D. Stiver) بأنَّ الموقف الخامس يعبر عن تواصل اللاهوت المسيحي مع ذاته فقط دون الرجوع إلى أيّ طرحٍ خارجه. كما يرى أنَّ ما بعد الحداثة تسعى لجرّ اللاهوت إلى هذه الزاوية «دافعةً اللاهوت إلى خارج حقل الفكر الأوسع كلياً»:

Dan R. Stiver, "Theological Method", in The Cambridge Companion to Postmodern Theology, pp. 170-185, p. 176.

لا أعتقد بأنَّ رأي ستايفر ينطبق على ما بعد الحداثة في الأحوال والظروف كافةً أو على أنماط خطاباتها المعرفية كافةً.

(2) Frei, Types of Christian Theology, p. 5.

يركز فراي، في ما يقوله هنا، على الموقفين الأول والخامس تحديداً، إلا أنَّ ملاحظته تنطبق أيضاً على المواقف الأخرى. في ما يتعلق بمواقف اللاهوت المسيحي تجاه الحداثة، يسجل ديوجنس آلن (D. Allen) أربعة مواقف عوضاً عن خمسة. ويرى أنَّ تلك المواقف مجتمعةً تشكّل ما يدعى «لاهوت ما بعد الحداثة»: هجوم بارت على اللاهوت الليبرالي، والتيار الوجودي-الهرمينوطيقي، والتيار التفكيكي، وتيار لاهوت السيرورة:

D. Allen, Christian Belief in a Postmodern World, p. 6.

على المرء أن يقول هنا: في حين يتحدّث فراي عن خمسة مواقف خاصة بنشاطات اللاهوت ضمن فضائه الخاص (ad intra)، يتحدث آلن عن أربعة مواقف لاهوتية خاصة بعلاقة اللاهوت بالسياق الخارجي المحيط به (ad extra).

(3) كما يقول بلاشر (Plascher) في تقديمه لفراي، إنَّ «ما بعد ليبرالي» اسم أطلقه جورج ليندبك على لاهوت فراي البارتي. انظر:

Hans Frei, Theology and Narrative: Selected Papers, G. Hunsinger & W.C. Plascher (eds.,), (Oxford & New York: Oxford University Press, 1993), p. 3.

دعى إلى المضيّ أبعد من الليبرالية وتركها وراءنا. يدعم فراي رأي بارت حول علاقة اللاهوت بالفلسفة بقوة. حتى إنه يمكن القول: إنه لو أُعطِيَ الخيار لفراي ليدعم أحد المواقف الخمسة للخطاب الديني تجاه الفضاء المعرفي العام لاختار الموقف الرابع، الذي يعتقد شخصياً بأنه أكثر المواقف تعبيراً عن رؤية كارل بارت. إلا أنَّ هذا التعاطف مع بارت لا يمنع فراي من نقد هذا الأول، ولا يثنيه عن محاولة المضيّ أبعد من بارت. يعترف فراي في البداية للموقف البارتي بإيجابية قبوله إلى درجة تطوير ما لمبادئ لاهوتية معيّنة باستخدام منهجيات تحليل مستقاة من حقول معرفية لا دينية. إلا أنَّ فراي لا يتورّع عن انتقاد هذا الموقف قائلاً إنه يرفض أن ينظر إلى هذا الموقف على أنّه قد وصل إلى مستوى العلاقة التبادلية المطلوبة بين متساويين متمايزين. بل إنَّ فراي يتهم هذا الموقف البارتي بأنّه يجعل من توصيف الدين لذاته مقياساً يتحكّم في درجة انطباق منهجيات العلوم الأخرى على اللاهوت، ولا يعترف لها بأداء دورٍ نقدي إيجابي يفيد تطوير هذا التوصيف، ويجعله أفضل[1]. يرتبط بهذا النقد انتقاد فراي في مقالٍ أقدم لطريقتي توصيف للخطاب اللاهوتي: إحداهما تصف اللاهوت بأنّه خطاب فلسفي عن الدين، والأخرى تصفه بأنه خطاب سوسيولوجي عن الحياة، وتأثر الممارسة الدينية بحوامل الثقافة والحضارة. يجادل فراي، في تلك المقالة، بأنَّ طريقتَي التوصيف هاتين لا تشيران إلى الأبعاد الفلسفية والسوسيولوجية في الخطاب اللاهوتي من باب الحرص على تقديم تفسير أعمق للدين؛ بل إنهما تسعيان لإقناعنا بأنَّ الفلسفة والسيوسيولوجيا هما ما يكوِّن الخطاب اللاهوتي برمته: أو هما ما يجعل اللاهوت لاهوتاً[2]. وبدلاً من الحفاظ على اللاهوت حقلاً

---

(1) Frei, Types of Christian Theology, p. 4.

للاطلاع على نسخة أقدم للنقاش نفسه، انظر:

Frei, Theology and Narrative, pp. 94-116.

(2) Frei, Theology and Narrative, pp. 96-97.

معرفياً قائماً بذاته، يختزل هذان التوصيفان اللاهوت إلى مجرد طريقة تعبيرية تتعلق بحقل معرفي مرجعي أعم. يصبح اللاهوت هنا تعبيراً عن توقٍ ديني الخواص للحصول على المعرفة بشكل عام باتباع قواعد تفسير خاصة بنظرية معرفة مقياسية وضعها الفلاسفة. ما هذا إلا نوع من العلاقة التي تجعل من اللاهوت «نظرية مطلقة تعبّر عن الفلسفة والسوسيولوجيا، وتشرح كليهما، وكأنهما سياقان سياديان يجمعهما بنيان معرفي واحد»[1].

قد يوحي نقد فراي السابق، للوهلة الأولى، بأنه يقول: إنَّ الردّ على أيّ تصنيف علماني تاريخي للاهوت ينبغي أن يحول السياق العلماني المذكور إلى حالة لاهوتية محضة تصبح فيها معايير المعرفة الدينية ذات أسبقية معيارية على المعايير الفلسفية في ما يتعلق بتشكيل الفكر البشري. ولكن، بعيداً عن هذا، تبين القراءة المتأنية أنَّ المشكلة عند فراي ليست في ما يعترف الفضاء الفكري العام به للاهوت؛ بل في ما ينكره عليه؛ أي أنه لا يهتم بتطوير استراتيجية تحويل لاهوتية لنظريات المعرفة العامة؛ بل إنه معنيّ بالدرجة الأولى بعدم السماح بفرض أيّ معايير على اللاهوت من خارجه، وبحجة العديد من الأسباب غير اللاهوتية أصلاً. يحدد هذا بدقة ما الذي تنكره حالات خارج - لاهوتية معينة على اللاهوت وعنه، ولا يسعى إلى فرض مقاييس لاهوتية على أيّ حالة معرفية عامة، ولا يحاول إنكار ضرورة تفاعل اللاهوت تبادلياً مع حقول المعرفة الأخرى. يسعى فراي في الواقع لتأريض علاقة اللاهوت بحقول المعرفة الأخرى ضمن حدود قدرة الإيمان الديني على التماسك دون الاعتماد على أيّ آخر، الأمر الذي لا يمكن إنكاره على الدين. فهذا التماسك، بالنسبة إلى فراي، هو بالذات ما يعطي الخطاب الديني قيمة ومشروعية كنمط معرفة بين أنماط أخرى. إنكار التماسك المنطقي للدين ما هو إلا تحوير إشكالي للتفاعل المتبادل بين اللاهوت وأية نظرية

---

(1) المصدر نفسه، ص101.

معرفية أخرى. كما أنَّ عرض التداعيات السلبية لهذا الإنكار يلخص نقد فراي اللاهوتي لمنهجيات الإبستمولوجيا اللادينية.

إنَّ قاعدة انطلاق فراي في نقده ولاءَ اللاهوت الأعمى لمشروطيات ومعايير الإبستمولوجية اللادينية هي رفضه القول المأثور (قاله رودلف بولتمان): إنَّ كل الطروحات اللاهوتية ما هي إلا طروحات أنتربولوجية في الجوهر. ينظر فراي إلى هذا القول، ويرى فيه تلخيصاً للكثير من القناعات، التي ملأت الشارع اللاهوتي لا في القرنين الثامن والتاسع عشر فحسب، بل في القرن العشرين أيضاً. الدليل على هذا، في رأي فراي، أنَّ المضمون المركزي لكلّ الاجتهادات الدينية المتعلقة بشخص يسوع المسيح، مثلاً، في هذه الفترة، يركز في الدرجة الأولى على يسوع التاريخي، وعلى أعمال مسيح البشارة والإيمان الفصحي، دون التمعن في شخصه الإلهي. وقد أدى هذا بالنتيجة -يتابع فراي- إلى خضّ اللاهوت كما الفلسفة بتساؤلات إبستمولوجية وتاريخانية ووجودية عن الماهوية عوضاً عن أسئلة العقيدة الميتافيزيقية عن الماهوية[1]. تحوِّل مثل هذه المنهجية، التي تُختزَل فيها «الطبيعة» إلى «مجموعة أعمال»، اللاهوت إلى خطاب مؤطَّر ومقيَّد علمانياً وأنتربولوجياً. يصبح علم اللاهوت النظامي أو العقائدي، عندها، «محاولة لتوحيد عقيدة المسيح وعقيدة الروح في إطار معناهما التاريخي لا في إطار دلالاتهما الأزلية»[2]. يجد اللاهوت نفسه مجبراً -يتابع فراي- على أداء دور المدافع عن شرعية التفاسير الأنتربولوجية للإنسان في علاقته بالمقدس، مع

---

(1) المصدر نفسه، ص28. يبين فراي أنَّ الماهوية المعنية هنا هي فهم الكينونة على أنها مفهوم أنتربولوجي؛ أي أنها تساؤل حول كيان البشر؛ أي أنَّ فراي لا يقف ضدّ الأنطولوجيا اللاهوتية الميتافيزيقية عن الله؛ بل ينتقد الأنطو - أنتربولوجيا المتعلقة بالإنسان.

(2) المصدر نفسه، ص29. يثبت هذا التأطير لفراي أنّ كتاب كانط (الدين ضمن حدود العقل وحده)، يحتوي على كل المشكلات التي أقلقت اللاهوتيين النظاميين منذ القرن السابع عشر.

أنَّ أمر تفسير هذه العلاقة في الخطاب اللاهوتي منوط بمفهوم الكشف الإلهي[1].

من المهم جداً أن ندرك أنَّ البديل، الذي يقدمه فراي عن إخضاع اللاهوت السابق لأنماط المعرفة العامة، لا يتمثل في هجومٍ لاهوتي مضاد يعمل فيه اللاهوت على تأطير وتحديد شروط ومقومات السياق الثقافي العام كلما سنحت له الفرصة بذلك، وسواء أكان مؤهلاً لأداء هذا الدور أم لا. على العكس، يقترح فراي بديلاً آخر يبدأ من فهم الدين في ذاته، ومن تفسير النص الديني في لغته ومفرداته الخاصة، ومن زاوية فهمه للحقيقة أولاً. ويقول: إنَّ التساؤل النظامي أو العقائدي عن معنى السرد الإيماني الديني (المكتوب والشفهي) يجب أن يكون «ما الذي يقوله هذا السرد، وما الذي يعنيه، بصرف النظر عما إذا كان يمكن لهذا السرد أن يصبح طرح حياة ملائمٍ لنا أم لا»[2]. هل يريد فراي بهذا أن يجعل اللاهوتي صاحب القرار الأخير والكلمة الأولى في مسألة تحديد أشكال التفسيرات وتقرير المعاني المقبولة والمشروعة من غير المقبولة وغير المشروعة؟ قد يكون فراي من الداعين إلى هذا، إلا أنه يمكن أن يدعو إلى هذا فقط، وحصرياً، في إطار الحراك أو التطور الداخلي لعلم اللاهوت في ذاته.

ضمن هذه الحدود الداخلية الخاصة بحقل اللاهوت في ذاته، يأخذ تحذير فراي ضد غياب دور المرجعية الكتابية للنصوص الدينية قيمة كبرى. وكما يبين فراي عن صواب، سيحوّل إنكار مرجعية وسلطان النص الديني قراءة وتفسير النصوص لاهوتياً إلى مجرد عملية تعكس ما يتمنى المفسِّر على النصوص أن تقوله. وقد تكون تلك التفاسير مبنية على افتراضات غير لاهوتية يعود أمر السماح باستخدامها في تفسير النص الديني إلى قرار المفسر الاستنسابي[3].

---

(1) المصدر نفسه، ص30.

(2) المصدر نفسه، ص40.

(3) المصدر نفسه، ص40.

مهم جداً أن نتذكر أنَّ تحذير فراي هنا ينطبق على الحراك اللاهوتي ضمن حدود حقل المعرفة الدينية الخاص، وليس على علاقة اللاهوت بحقول المعرفة اللادينية الأخرى. مهم جداً أن نتذكر هذا كي لا نستنتج عن خطأ أنَّ فراي يفرض منهجية تفسير لاهوتية على كلّ حالات المعرفة الأخرى. لا ينادي فراي باعتماد سلطان النص الديني كي يجعل من كتابٍ ديني معيّن مرجع المعرفة المطلق والشامل. إنه فقط يمهد السبيل لإمكانية إعادة تفسير لاهوتية لمقياس إبستمولوجي نصوصي محدد انطلاقاً من الملاحظة المتأنية لفرادة المنطق اللاهوتي أولاً[1].

يفسر ما سبق دعم فراي لقول كال بارت: إنَّ ما يعطي اللاهوت صدقية وقيمة كحقل معرفي ليس انسجامه مع حقل معرفة عام مهيمن في ظرفٍ تاريخي معين؛ بل حقيقة أنَّ اللاهوت هو خطاب عن الله[2]. يدعم فراي هذا الرأي انطلاقاً من اهتمامه بالحفاظ على درجة من الاتكال اللاهوتي على بعض الآراء الفلسفية العلمانية المتوافرة أمامه، والتي يمكن أن تكون مفيدة للاهوت في جوانب معينة، شرط أن يتم ضبط هذه الآراء وتوظيفها وفق منهجيات المعرفة المقبولة دينياً[3]. يدعم فراي هذه الدرجة فقط من الاتكال الواعي؛ لأنها تمهد لتفاعل حرّ ومتوازن بين اللاهوت والعلوم الأخرى. إنّه: 1) يحافظ بشكل مناسب على البنيان الجماعي والمجتمعي للغة الإيمان

(1) من المهم أن نلاحظ أنَّ نظرة فراي إلى السلطة لا تمثّل نسخة معتدلة من عقيدتي العصمة من الخطأ، ولا الوحي الفرضي. لا يؤمن فراي بأيّ من هاتين العقيدتين. تعكس نظرة فراي إلى سلطة الكتاب المقدس الفهم الآتي للكتاب: في حال لم يتوافر طرح هرمينوطيقي حيادي وغير شخصاني،... فليكن المقياس المرجعي لتفسيرنا للكتاب المقدس إذاً مقياساً لاهوتياً بدلاً من أيّ مقياس آخر. المسألة هنا تتعلّق بمشروعية اللاهوت وحده لتفسير الكتاب المقدس:
Frei, Theology and Narrative, p. 42.

(2) Frei, Types of Christian Theology, pp. 38-46.

(3) المصدر نفسه، ص41.

الدينية، الأمر الذي يعبّر عن نشاط لاهوتي قوامه التفاعل والعلاقة[1]، كما أنه 2) يبين أنَّ مناهج التفكير العقلي ليست غريبة عن حقل التفسير اللاهوتي، مع أنها توجد بصورة خاصة في هذا الحقل الأخير. لا يمنع وجود منهج التفكير العقلي الخاص هذا تفسير الخطاب اللاهوتي بانسجامٍ مع منطق تفكير فلسفي يستعيره اللاهوت من خارجه، طالما أنَّ اللاهوت، في رأي فراي، لا يحمل عدّته المفاهيمية والتقنية جاهزة في جيبه[2].

تدلّ هاتان النقطتان على أنَّ العلاقة بين اللاهوت وأيّ حقل معرفة علميّ عام ضرورية ولا مفرّ منها، بشرط أن لا يكتفي اللاهوت بمجرد توصيف حقول المعرفة هذه بشكل انصياعي، ولا أن يسعى لإثبات جدارته ومشروعيته وفق شروط ومعايير تلك الحقول. لا يجب على اللاهوت أن ينحني لأوامر منهج معرفي ينكر عليه أحد مبادئه الجوهرية، أو ينتظر من اللاهوت أن يعمل على إنكار هذا المبدأ بنفسه. الخلاصة الجلية، التي أستقيها من فكر فراي، أنَّ على اللاهوتيين الإقرار بعجزهم عن تطوير حقل معرفي منغلق على ذاته ومكتفٍ بذاته وفي عزلة عن أنماط ومنهجيات المعرفة التي تسود المشهد الثقافي المحيط به. مع هذا، حين ينخرط اللاهوتيون في النشاط الثقافي والمعرفي المحيط بهم، عليهم أن يحافظوا على فرادة وتمايز الاعتقاد الديني الذي جاؤوا به.

---

(1) المصدر نفسه، ص74. علينا الحذر هنا كي لا نماهي بين نقطة فراي واختزال جورج ليندبك الخطاب اللاهوتي إلى مجرّد ممارسة لغوية - قواعدية تخلق الحقيقة الإلهية. خلافاً لهذا الاختزال، يؤكّد فراي مبدأ أو مبادئ تتأسّس عليها اللغة اللاهوتية، وهي مبادئ تتمايز عن اللغة وعن ممارستها في حدّ ذاتهما. انظر:
Hunsinger, "Postliberal Theology", pp. 42-53.

(2) Frei, Types of Christian Theology, p. 81.
يناقش فراي هنا علاقة اللاهوت بالفلسفة في ضوء تفسير رفض بارت الحازم وصفَ اللاهوت بـ: «العالم». يعتقد فراي بأنَّ رفض بارت المذكور لا يثبت في حدّ ذاته نفي بارت القطعي لكلّ أشكال التفاعل بين اللاهوت والمعرفة العلمانية (ص78- 91).

ما لا يشير فراي بوضوح إليه في طرحه هو درجة ومقدار التفاعل ومدى الانخراط، الذي يجب أن يأخذ اللاهوتيون علم اللاهوت إليه، في معرض التواصل مع حقول المعرفة الأخرى. يضع فراي أمامنا القناعات اللاهوتية، التي تبرّر للخطاب اللاهوتي تفاعله مع حقول المعرفة الأخرى. إلا أنّه يكتفي بهذا القدر دون أن يكشف لنا المدى المقبول والحدّ الملائم لهذا التفاعل والتواصل: أَعلى التفاعل أن يكون مجرد لقاء تعارفي مهذب، يكتفي فيه المتلاقيان بتعريف بعضهما ببعض وبعرض اختلافاتهما من باب العلم بالشيء فقط، أم على اللقاء أن يتجاوز مرحلة التعارف المهذب، ويصل إلى مستوى التفاعل، الذي يهيّئ كلا الطرفين للتلاقح بانفتاح وديناميكية بشكل يغيّر كلاً منهما ويغنيه؟ إنّني مقتنع بأنَّ التواصل بين اللاهوت وحقول المعرفة العلمية الأخرى يجب أن يرتقي إلى مستوى الخيار الثاني، شرط أن لا ينكر هذا التفاعل التبادلي على أيٍّ من الطرفين فرادته وتمايز هويته. مثل هذه التبادلية (correlation) هي ما يشير فرانسيس واتسن إليه في بحثه مسألة حدود التلاقي بين العلوم (interdisciplinary boundaries)، حيث يدعو إلى نمط تفاعل أساسه «لقاء-في-تمنع» (encounter-in-resistance) بين اللاهوت والعلوم الأخرى.

2) فرانسيس واتسن والحدود الشرعية بين الحقول العلمية:

ينسحب موقف فراي ما بعد الليبرالي على طرح فرانسيس واتسن عن العلاقة بين فرعين من فروع علم اللاهوت، الهرمينوطيقا اللاهوتية واللاهوت النظامي أو العقائدي. وهو يطوّر هذه العلاقة آخذاً في الاعتبار تحديات الخطابات ما بعد الحداثوية على وجه الخصوص. في مقالة بعنوان «مدى الهرمينوطيقا»، يقول واتسن ما يأتي:

مازال سؤال أوريجانيس عن العلاقة بين المعاني اللاهوتية والحرفية [في النصوص] حاضراً معنا اليوم بصور عديدة. إلا أنَّ علينا أن نجيب عن هذا السؤال باستخدام مقياس من ضمن الخطاب اللاهوتي، وليس بالاستعانة فقط

بهرمينوطيقا عامة. علينا أن ننظر إلى المسألة، لو كنا نهتم بها أصلاً، كأحد أوجه مشكلة عامة أوسع. لا شك في أنَّ هناك الكثير لتتعلمه الهرمينوطيقا اللاهوتية من الهرمينوطيقا العامة. إلا أنَّ هناك ما هو أكثر من هذا بكثير كي تتعلمه الهرمينوطيقا اللاهوتية من اللاهوت نفسه[1].

من السهل أن نلاحظ، في الواقع، أنَّ واتسن لا يتحدث هنا، أو في الصفحات اللاحقة من المقال، عن العلاقة بين الخطاب الديني والخطاب العام الحداثوي أو ما بعد الحداثوي، ولا عن تأثيرهما بعضهما في بعض. إنه في الحقيقة يتحدث عن العلاقة (وحدود المعرفة الخاصة بالحقول العلمية)، التي تجمع بين فرعين بحثيين ينتميان كليهما إلى حقل علم اللاهوت. إلا أنني، مع ذلك، أرى أنَّ نموذج «عبور-الحدود» التفاعلي، الذي يدعمه واتسن منهجياً، ينطبق على علاقة اللاهوت بما بعد الحداثة.

يفيد منطق واتسن في الشاهد المسجل في الأعلى أنه لا يجب أن نمارس البحث اللاهوتي على قاعدة أحكام ومعايير من خارج حقل اللاهوت، ولا أن نقيد البحث بها بطريقة تهمّش أساسيات علم اللاهوت الجوهرية التي يتمتع بها أصلاً. على البحث اللاهوتي أن يتم بوساطة قوانين ومبادئ حقل اللاهوت الدينية الخاصة به. لا يحافظ مثل هذا الانتباه إلى المؤهلات الذاتية على الوحدة التمامية (integrity) للفكر الديني فحسب؛ بل إنه لا يسمح بالانتقاص من قدر الخطاب اللاهوتي، وتحويله إلى مجرد تعبير سياقي ظرفي عن طرح ما بعد حداثوي (أو حداثوي) بين تعابير أخرى كثيرة. على اللاهوتيين: 1) أن يحددوا بدقة إسهام اللاهوت الإيجابي في حياة جماعة الإيمان نفسها وممارساتها الدينية. 2) أن يشيروا إلى تأثير اللاهوت الإيجابي على العالم المحيط الذي يعطي قيمة وطاقة تغيير للعالم كما للاهوت.

(1) Francis Watson, "The Scope of Hermeneutics", in The Cambridge Companion to Christian Doctrine, Colin Gunton (ed.,), (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), pp. 65-80, p. 71.

يتبلور طرح واتسن الداعي إلى إغناء متبادل بين اللاهوت وحقول المعرفة العامة (أو بين الهرمينوطيقا اللاهوتية والعامة، بتعبير واتسن) من خلال تأكيد واتسن قيمة ومشروعية وجود حدود فاصلة بين حقول المعرفة العلمية[1]. يكشف واتسن عن نظرة تنتقد أولاً وجود حدود فاصلة حادة وعزلية بين فروع البحث اللاهوتي ضمن علم اللاهوت ذاته. إلا أنها نظرة تقرُّ بلا مواربة، ثانياً، بالضرورة النسبية لوجود حدٍّ أدنى من تلك الحدود يخدم غرض التمايز. ومن كلا رفضه للحدود الصارمة وقبوله للحدود الممايزة يمكن أن نستقي نقاطاً ملائمة لمسألة علاقة اللاهوت بما بعد الحداثة.

يقرُّ واتسن، من جهة أولى، بضرورة وجود حدود ممايزة بين فروع البحث العلمي، ويقول: «في مواجهة استحالة التضلُّع في حقل واسع بلا حدود، من الواقعي أن نلاحظ أنَّ لكل حقل حدوده، وأنَّ الباحث غير مسؤول عن ما يقع خارج نطاق الحقل الذي يهتم به»[2]. أحد الاستطرادات لحل هذه النقطة هي القول: إنَّ أي حدود ضمنية من صلب الحقل العلمي المقصود ذاته لا تمثل دليلاً على دونية هذا الحقل البحثي، أو على عدم أهليته العلمية، لمجرد أنه ليس شمولياً بل تخصصي. كما أنَّ وجود هذه الحدود لا يؤدي بالنتيجة إلى حتمية نقض هذا الحقل لبنيانه كي يحقق مشروطيات ومعايير من خارجه يأمل أن يجلب الخضوع لها ومسايرتها الجدارة والقبول. بكلمات أخرى، إنَّ الحدود الفاصلة بين الحقول العلمية ضرورية كي تدعم قيمة وجدارة الخطاب اللاهوتي القائل بوجود مصدر إلهي سامٍ في وجه خطابات ما بعد حداثوية أخرى، طالما أنَّ الحدود الفاصلة، التي تعرِّف حقل علم اللاهوت، تعني أنَّ الحكم على قيمة الخطاب اللاهوتي وجدواه ليست مسؤولية الخطابات ما بعد الحداثوية، التي تقف خارج حدود علم اللاهوت.

---

(1) المصدر نفسه، ص72 ومابعدها.

(2) المصدر نفسه، ص73.

من جهة ثانية، ينتقد واتسن أيضاً وجود حدود فاصلة صارمة وعازلة بين حقول البحث العلمي. وهو يعتقد بأنه لا يجب على حدود التمايز أن تفرض قطيعة تامة ونسبوية تمنع بالنتيجة أيّ تبادلية إيجابية، أو حتى ضرورية، بين أشكال التفسير والمعرفة المختلفة. كلما زادت حدة الخطوط الفاصلة بين العلوم، كما يقول واتسن، لا تصبح تلك الحدود تقييدية فحسب؛ بل تشوِّه أيضاً، وبشكل فادح، الطروحات التي يُفترَض بها أن تحميها أو تدل عليها[1]. لو أخذنا هذا الرأي إلى سياق علاقة الخطاب الديني بما بعد الحداثة، سنقول، مثلاً، ما يأتي: لو أنَّ اللاهوت، بالاعتماد على مبدأ الحدود الفاصلة بين الحقول المعرفة العلمية، سلَّم مهمة دراسة تأثير اللغة ودورها في تفسير الحقيقة وتشكيل المعنى لفلاسفة ما بعد حداثويين، فإنَّ اللاهوت سيفوِّت، دون شك، تأثير الطبيعة السياقية واللغوية للعبادة الدينية في تكوين العديد من الادعاءات العقائدية، وفي تفسير تاريخ الفكر الديني، وسيعطي مسؤولية دراسة هذا الجانب لحقل معرفي سواه[2].

على الجانب الآخر، لو تخلّصت ما بعد الحداثة من الادّعاءات الفكرية والفقهية، التي يقدمها الخطاب اللاهوتي عن كينونة الله، وعلاقة الله بالإنسان، وعن تسامي الله... إلخ، وذلك على قاعدة أنَّ هذه الأفكار غير مقبولة ولا علاقة لها بمعايير المعرفة المعاصرة، فإنَّ ما بعد الحداثة ستضيّع بالنتيجة طروحات معرفية تتمتع بقدرة على إصلاح اتّكال ما بعد الحداثة المفرط على النسبوية والعدمي، وكذلك تفسير ما بعد الحداثة اللاأنطولوجي والمفرط التاريخانية والظرفية للحقيقة وللمعنى ولفكرة «الآخر»؛ بل حتى

---

(1) المصدر نفسه، ص74.

(2) المصدر نفسه، ص78-79 (ص67-71). يلمح واتسن إلى هذا المعطى السياقي، كاشفاً قبوله تأثيرَه على الهرمينوطيقا اللاهوتية، حين يدعو إلى تفسير التأمل النظري بعلم الهرمينوطيقا في حدّ ذاته بمفردات «محلية»؛ أي في «علاقتها بممارسة تفسيرية تقوم بها جماعة دينية محددة».

لمفهوم الحب والعطاء. بإنكار قدرة اللاهوت على تنبيه مفككي الميتافيزيقية الحداثوية إلى مفهوم كينونة الله المتفردة، الذي تجاهلوه عمداً، وهمشوه، في خضم ردة فعلهم ما بعد الحداثوية[1]، تضيِّع ما بعد الحداثة بعداً عميقاً يقدمه طرح ديني نقدي جدير بالاهتمام؛ أي أنَّ ما بعد الحداثة تضيّع، بكلام آخر، فرصة إدراك أنها في تركيزها المفرط على مطلقية فكرة «المعنى الكامن دوماً في حالة تأجيل وغياب» صارت التفكيكية شكلاً من أشكال التنزيه، التي تدعي أنها تعمل على تفكيكها في خطاب الحداثة أصلاً[2]. الأهمّ من مجرد رفض القطيعة بين الخطاب الديني وخطابات ما بعد الحداثة، على الرغم مما سبق، هو السؤال عن شكل أو صورة التفاعل الأنسب المرجوّ بينهما، والذي يتحقق حين يَعبُرُ كلّ من اللاهوت وأيّ حقل معرفة آخر ما بعد حداثوي حدودهما الخاصة باتجاه فضاء الآخر. أَينبغي على اللاهوت أن يقطع حدود حقله المعرفي كي يؤطِّر ما بعد الحداثة أم كي يتأطرّ بها، أم كي يتحاور معها بطريقة تحافظ على فرادة للاهوت، وتعترف بتأثيره في حالات المعرفة؟

يقدّم تفسير واتسن لعلاقة فرع الدراسات النقدية للنص الديني بفرع اللاهوت العقائدي أو الفقهي، في كتابه (**النص، الكنيسة والعالم**)، جواباً متماسكاً لهذا السؤال[3]. يبدأ واتسن نقاشه بإقرار ضرورة التعاطي مع عناصر الخطاب اللاهوتي في تمايزها الخاص بها؛ أي دون أن نفرض عليها آليات تفسير تعميمية. وهو يشدّد على الطبيعة الخاصة للنصوص الدينية، معتبراً أنَّ

---

(1) D. Stephen Long, "Radical Orthodoxy", in The Cambridge Companion to Postmodern Theology, pp. 126-145, p. 134 (pp. 133-136).

(2) المصدر نفسه، ص300 (ص127-130). «إنَّ العنف الأنطولوجي [ما بعد الحداثوي] لا يقلّ ميتافيزيقية عن النقطة الحداثوية التي تفكّكها ما بعد الحداثة». عندما نلاحظ هذا -يتابع لونغ- «نسمح للاهوت بأن يذهب أبعد من الجهود التي تقدّمها ما بعد الحداثة للتغلّب على الميتافيزيقا».

(3) يصف هونسنغر الكتاب المذكور «بالمثال الممتاز عن هرمينوطيقا ما بعد ليبرالية معاصرة»: Hunsinger, "Postliberal Theology", p. 28, footnote. 17.

تلك الخصوصية تجعل من أيّ إخضاعٍ للنصوص الدينية لسيطرة «قراءة ذات توجه تجديدي» لمجرّد أنه تجديدي أمراً غير مقبول. وهو يؤكد أنَّ إخضاع النصوص الدينية تمييزياً وانتقائياً لآلية قراءة شمولية مرجعية من خارج حقل اللاهوت أمرٌ لا يتماشى مع حقيقة أنه في الإيمان الديني «يتحلّى النص المكتوب بالقيمة حين يتيح مجالاً لإدراك موضوعٍ يتمايز في ذاته عن حضوره النصي، ولا يُختزَل به»[1]. لا ينطبق إذاً الاعتقاد ما بعد الحداثوي التفكيكي القائل «لا وجود لأيّ شيءٍ وراء النص» على النصوص اللاهوتية الدينية، ولا يجب لذلك تطبيق هذا الاعتقاد على حقل دراسة اللاهوت للنصوص الدينية بلا تحفظات. لا تعني تلك التحفظات بدورها إخضاع التفسير اللاهوتي لقاعدة تفسير أحادية تنكر قناعة علم اللاهوت بوجود تمايز بين النصوص الدينية، والحقيقة التي تشف هذه النصوص عنها. كما أنّها لا تفيد إنكار الاعتقاد ما بعد الحداثوي بالرابط الوثيق بين صفات النص اللغوية ومعانيه، وبانطباق وجود مثل هذا الرابط على النصوص الدينية أيضاً. تذكِّر هذه التحفظات اللاهوتيين فقط بأنّ صلة الوصل بين الحقيقة والنص الذي ينقلها، على الرغم من مبدأ التمايز، صلة قوية وجوهرية.

يقر واتسن، مثل هانز فراي، بأنَّ على حقل التفسير الكتابي وحقل اللاهوت النظامي العقائدي، أن يتفاعلا تبادلياً مع الفضاء المجتمعي والثقافي اللاديني، على الرغم من كلّ النتائج الإشكالية، التي قد تترتّب أحياناً على مثل هذا التفاعل التبادلي[2]. أضف إلى هذا أنَّ واتسن يلمح إلى تفاعل متبادل يسمح للاهوت بتشكيل صورة بعض حالات المعرفة العلمانية. وهو يضع نصب عينيه مهمّة تفسير العالم لاهوتياً بالإشارة إلى اشتراك اللاهوت الكامل

(1) F. Watson, Text, Church and World: Biblical Interpretation in Theological Perspective, (Edinburgh: T&T Clark, 1994), p. 2.

(2) المصدر نفسه، ص7 ومابعدها. يستطرد واتسن حول هذه النقطة بالحديث عن موقع اللاهوت في فضاء الجامعة.

في العالم، وبالقول: إنَّ اللاهوت في حدّ ذاته فضاء معرفة وبحث فكري مفتوح. في مثل هذا النموذج التفاعلي المتبادل، تتحوّل حقول المعرفة العالمية إلى وسائط ضرورية لنقل الادعاءات الدينية، وتتعرض هي بدورها للتساؤل اللاهوتي حول أبعادٍ وحده اللاهوت قادر على البحث فيها والتساؤل عنها بشكل فعّال ومرضٍ. على الرغم من هذا، يوازي واتسن الحماسة للقيام بهذه المهمة مع حرص على تأكيد أنَّ التأويل الديني لمفهوم «عالم»، الذي يقدّمه لا يختزل العالم إلى مجرّد فكرة لاهوتية، مثلما لا يضع اللاهوت تحت رحمة مفهوم عالمي محدّد يسيء فهم وتفسير لبّ الخطاب الديني. واحد من مخاطر التفاعل المتبادل بين اللاهوت وما بعد الحداثة إخضاعُ إما اللاهوت وإما ما بعد الحداثة إلى قيود النسبوية إلى درجة تهدّد تماميتها الذاتية. قد يؤدي انفتاح اللاهوت الكلي والخضوعي على ما بعد الحداثة إلى إنكاره التام لكلانية كونية لا يستطيع اللاهوت التضحية بها دون التخلي عن فهمه العقائدي لله وعلاقته بالخليقة. مثل هذا الاستسلام الخضوعي للنسبوية لا يمثل علاقة متوازنة؛ لأنَّ إنكار الاعتراف اللاهوتي بكونية وكلانية حقيقة الله ما هو إلا تشويه لأحد المكونات الرئيسة في الخطاب الديني. هذا ما يؤكده واتسن حين يقول:

لو شاء أحدهم أن يعري الحقيقة [الدينية] من ادعاءاتها الكونية، قارئاً تلك الادعاءات والنصوص [الدينية] التي اشتقَّت منها بوصفها مجرد قصة بين قصص أخرى، سيكون من العسير تمييز هذه التعرية عن افتراض العالم أنَّ السرد [الديني] مزيف ببساطة[1] .

إنَّ مبدأ تداخل الحقول المعرفية ضروري إذاً لدراسة ولتطوير علاقة يتواصل فيها اللاهوت بحقول المعرفة ما بعد الحداثوية وكأنهما دائرتان متحدتا المركز أو متراكزتان (concentric). مع ذلك، يكمن التحدي في درجة التبادلية التي سيمارسها كلّ طرفٍ مع الآخر، وسيسمح كل طرفٍ

(1) المصدر نفسه، ص10.

للآخر بممارستها عليه في تلك العلاقة. تقول بعض أهمّ طروحات ما بعد الحداثة: إنَّ كلّ نص له طيف لانهائي من المعاني تتمايز عن بعضها، ويتأجل تمظهرها الكلي إلى المستقبل؛ أي أنَّ معنى أيّ نص يتجاوز قراءته الحرفية. إلا أنَّ تلك الطروحات ما بعد الحداثوية لا تبدي استعداداً للقبول بأنَّ فكرة التأجيل (differénce) قد تؤدي دور الكاشف اللغوي لشيء موضوعي ذاتوي يكمن وراء اللغة في حدّ ذاتها؛ بل يخلق هذه اللغة. بدل أخذ هذا الاحتمال في الاعتبار، يقول أصحاب هذه الطروحات ما بعد الحداثوية، كما يبين واتسن: «لا يوجد تحت تصرفنا سوى علاقة لغوية. أما فكرة وجود فكرة نعقلها بمعزل عن اللغة لنصل إلى الحقيقة فما هي إلا فكرة متناقضة»[1]. هناك، إذاً، تعصب لقناعات ما بعد الحداثة الفلسفية لا هوادة فيه.

لو نظرنا إلى الضفة الأخرى من علاقة اللاهوت بما بعد الحداثة لرأينا أنَّ اللاهوتيين أكثر تسامحاً وكرماً تجاه ما بعد الحداثة من أقرانهم المفكرين ما بعد الحداثويين. فهناك لاهوتيون يحتضنون بتساهل واضح الادعاءات التفكيكية عن مركزية اللغة بكلّ تفاصيلها بما فيها المناهضة للعديد من طروحات اللاهوت العقائدية؛ بل إنهم يبدون استعداداً للتضحية بأيّ مفهوم عقائدي قد يتضارب مع الادعاءات التفكيكية كرمى لعيون سادة الفكر المعاصر ما بعد الحداثوي. هذا ما يحدث، مثلاً، مؤخراً في عملية التشديد المفرط على وجود روابط فكرية وثيقة تجمع ما بين الرفض الفلسفي للطرح الأنطولوجي عن إلهٍ متسامٍ ومفارقٍ وبين الخطاب الديني التصوفي التنزيهي للاهوت النفي (appophetic theology)[2]. أجد من المثير جداً للاهتمام هنا أن نلاحظ أنَّ رواد الفلاسفة ما بعد الحداثويين الرافضين للخطاب الأنطولوجي عن الله ينكرون هذا الرابط بالمرة، ويترفعون عن أيّ علاقة لطروحاتهم الفلسفية باللاهوت التنزيهي أو بلاهوت النفي، متمسكين في

(1) المصدر نفسه، ص80.

(2) المصدر نفسه، ص80- 81 ومابعدها.

المقابل بعدائهم المطلق للخطاب التصوفي عن الله في اللاهوت[1]. اللاهوتيون يبدون استعداداً تاماً لإعادة النظر في المعتقدات الدينية على ضوء الأسئلة التي يضعها المفكرون ما بعد الحداثويين ضدها[2]. أما فلاسفة ما بعد الحداثة، فلا يبدون من جهتهم أيّ استعداد للتنازل عن أيٍّ من ادعاءاتهم، أو لفحصها في ضوء نظرة موضوعية منفتحة للأسئلة التي يضعها اللاهوت أمامهم. يبدو أنَّ هناك مفكرين ما بعد حداثويين يشاركون أسلافهم الحداثويين في موقفهم الفوقي والمتعالي تجاه الدين. كما أنَّ الأغلبية العظمى من لاهوتيي ما بعد الحداثة منشغلون، مثل أسلافهم الحداثويين، بمحاولة الفوز باعتراف ورضى يضمن لهم موقعاً بين أسياد الحقول المعرفية الأخرى. كل من فلاسفة ولاهوتيي ما بعد الحداثة المذكورين، أسوة بأسلافهم الحداثويين، مازالوا عالقين عند المنعطف الخاطئ نفسه، ولم يجدوا السبيل إلى الدرب الصحيح بعد[3].

يتوجب على اللاهوت أن يمضي أبعد من خياري «التصنيف»

---

(1) انظر مثلاً رفض جاك دريدا أيَّ صلة بين فلسفته النافية للأنطولوجيا وبين لاهوت النفي في:

J. Derrida, "How to Avoid Speaking: Denials", ken Frieden (trans.,), in Derrida and Negative Theology, Harold Coward & Toby Foshay (eds.,), (Albany: State University of New York Press, 1992), pp. 73-143.

انظر أيضاً الفرق بين تفسير كلّ من دريدا وجون-لوك ماريون (J. Marion) لفكر ديونيسيوس الأريوباغي، أبي لاهوت النفي، في:

Thomas A, Carlson, "Postmetaphysical Theology", in The Cambridge Companion to Postmodern Theology, pp. 58-75, pp. 69 ff.

(2) مثلما، على سبيل المثال، اللاهوت حين يتحدث عن الحقائق التي يعلنها وكأنها نموذج حديثٍ خاص له/مثل أيّ نموذج حديث آخر، لغته الخاصة، عوضاً عن اعتبارها خطاباً في الماورائيات يستقي شرعيته من سرد قاعدي يتعلق بالله وليس بالإنسان: Watson, Text, Church and World, pp. 83 ff.

(3) المصدر نفسه، ص84. «إنَّ كلاً من الفيلسوف غير المؤمن، الذي يبين لاعقلانية الاعتقاد بوجود الله، واللاهوتي الدفاعي المتحمس الذي يتسرّع في تبرير اعتقاده بوجود هذا الإله وإثبات جدارته، يقعان في خطأ كبير».

و«التخطئة»، اللذين يحاول العديد من فلاسفة ولاهوتيي ما بعد الحداثة، أو حتى الحداثة، التلطي خلف أحدهما. ويجب بدلاً من هذا تطوير لاهوت ينشأ من علاقة «لقاء-في تمنع» مع حقول المعرفة الأخرى. لقد أقر اللاهوت عموماً، حتى هذه الساعة، ضرورة التلاقي مع ما بعد الحداثة، إلا أنه لم يلحظ بعد أهمية التمنع؛ بل انحنى إلى درجة ملحوظة لمعايير ومشروطيات ما بعد حداثوية لا تتلاءم مع الإيمان الديني (مثل شرط أو معيار مماهاة الكينونة بالوجود والشخصانية بالعلاقاتية). ما يتوجب على اللاهوتيين ما بعد الحداثويين أن يفعلوه هو الإبقاء على درجة واعية ومنطقية من «التمنع»، التي يدعو إليها لاهوتيون أمثال هانز فراي، وفرانسيس واتسن، وولفهارت بانبرغ، وكولن غنتن، وآخرين. أعتقد بأنَّ إنكار أهمية موقف التمنع هذا يهدّد بالدرجة الأولى مفهوم الله في الخطاب اللاهوتي[1] بالقدر نفسه الذي هدّده به فكر الحداثة في الماضي، باختزال فكرة الله إلى مجرّد تعبير لغوي اصطلاحي في نصّ ديني معين. لا يتعاطى الكثير من اللاهوتيين ما بعد الحداثويين مع اللاهوت بمفرداته الخاصة؛ بل يفرضون عليه سلة مفردات لغوية غريبة ودخيلة. لهذا، إنَّ الادعاءات، التي يشكلونها من خلال هذه الحزمة اللغوية المفروضة، لا يجب أن تؤخذ في الاعتبار كطريقة تجديد للاهوت فحسب؛ بل يجب على اللاهوت أن يفحصها ويقيّمها نقدياً قبل تبنيها على علّاتها. وحتى يتحقّق مثل هذا التفاعل المتبادل القائم على «تلاقٍ-في-تمنع»، بصورة مثمرة لا صدامية، لا بدّ من أن يتبنّى طرفا هذا التفاعل معاً هذا المبدأ، وأن يَعدَّ كلٌّ منهما الآخر شريكاً حوارياً مفيداً وضرورياً، حتى لو كانا على طرفي نقيض[2].

(1) المصدر نفسه، ص85. يرى واتسن أنَّ نظرة جاك دريدا إلى مفهوم النص ستعيد إدخال فكرة الله إلى المنظومة المعرفية التفسيرية، إنما كمجرد تعبير عن حضور لغوي ينبع من قلب النص ذاته، حيث «تتحول صفات الله الميتافيزيقية إلى حالة نصوصية في حد ذاتها».

(2) المصدر نفسه، ص86.

V- العلاقاتية التبادلية وعقيدة الله:

بيّنتُ، في الأقسام السابقة، أنَّ الساحة اللاهوتية تضم نموذجاً علاقاتياً معيناً يمكنه خلق تفاعل أفضل بين اللاهوت وحقول المعرفة الأخرى؛ لأنه نموذج يحافظ على تمامية وتمايز كلّ من طرفي العلاقة. يقول هذا النمط من التفاعل ما يأتي: 1- على اللاهوت أن يقرَّ بأهمية التفاعل مع حقول المعرفة العلمية الأخرى بشكل يحافظ على هويته المتمايزة الخاصة (هانز فراي). 2- لا ينبغي على مراعاة هذا التمايز أن تقتصر على مجرد تعريف كلّ طرف للطرف الآخر بهويته المختلفة؛ بل ينبغي أن يكون التمايز دافعاً للوصول إلى مستوى تتداخل فيه حدود الحقول العلمية بعضها مع بعض، ما يمكّن تلك الحقول من إقامة تفاعل متبادل قوامه «تلاقٍ-في-تمنع».

سوف آخذ نموذج التفاعل هذا، وأطبق مفاعيله على الموضوع النموذج الذي تحدثت عنه في الفصول السابقة؛ لأبين أنَّ طرح فراي وواتسن ملائم للنقاش حول أنطولوجيا الشخصانية، ومسألة الرابط الصحيح بين «شخص» و«علاقة». سأبين وجود تشابه منطقي بين فكرة «التفاعل المتبادل»، الذي يؤدي إلى تداخل الحدود الفاصلة بين اللاهوت والحقول العلمية الأخرى وبين الفكرة التي تشكّل دعامة أساسية لمبدأ «وحدة-في-تمايز» في الخطاب الأنطولوجي الديني عن الشخصانية. وسأجادل بأنَّ الدليل على وجود هذا التشابه يظهر في اشتقاق لاهوتيين معاصرين مهيمن للعلاقة بين الخطاب الديني وحقول المعرفة العلمية العامة من وحي تفسير العلاقة بين مفهومي «شخص» و«علاقة» في عقيدة الله، معبرين بهذا عن دعم ملحوظ للقناعة القائلة: إنَّ «كلّ شيء يبدو مختلفاً من زاوية [الله]»[1].

تقدم الهرمينوطيقا اللاهوتية عن علاقة «شخص» و«علاقة»؛ للجدال حول العلاقة المناسبة بين اللاهوت وحقول المعرفة الأخرى، الفكرة الرئيسة

(1) كما قال كولن غنتن مرة: Gunton, The Promise of Trinitarian Theology, p. 28.

الآتية: لا تمثل العلاقة بين اللاهوت وباقي حقول المعرفة مصدر ومعيار رسالة الخطاب اللاهوتي. إنَّ معنى ولغة وأنماط التفسير في حقل المعرفة اللاهوتية (الأمور التي تحدد هويته) ليست بالدرجة الأولى نتاج انتباه اللاهوت لباقي حقول المعرفة، واتكاله عليها. على العكس من هذا، ينبغي على علاقة اللاهوت مع باقي حقول المعرفة أن تعبر عن تمايز اللاهوت الذاتي، وأن تحافظ على تماميته، حيث تكون هوية الخطاب اللاهوتي هي قاعدة وجوده العلاقاتي مع باقي خطابات الفكر، وحيث لا يصبح اللاهوت تابعاً أو خاضعاً؛ بل شريك وند. مثلما لا تختزل علاقات الآب والابن والروح القدس تمايزهم الشخصاني؛ بل تعبر عن هذا التمايز بالذات، لا تبتلع العلاقة بين الله والإنسان (ومن ثَمَّ بين معرفة الله «اللاهوت» ومعرفة الإنسان «حقول المعرفة الأخرى») تمايز شخصانيتيهما، ولا تختزل أياً منهما إلى مجرد تعبير عن تفاعل ما. وكما أنَّه لا ينبغي أن تكون العلاقة مع الإنسان أصل ومنشأ كينونة الله، فإنَّ العلاقة بين علم الله وباقي نظريات المعرفة العلمية لا ينبغي أن تنكر تمايز اللاهوت الذاتي وتماميته، اللذين يكمنان في موضوعه الرئيس، الله ذاته. المسألة هنا مسألة توازن وعدالة. إذا كان الله هو مقياس المعنى الحقيقي للآخرية وللعلاقاتية في الخطاب الديني، فإن التمايز بين الكينونة وأفعالها، كما نراه في الذات الإلهية، يمكن أن يوحي لنا بتفسيرٍ مفيدٍ عن العلاقة الصحيحة بين: 1- شخصانية الإنسان وأفعاله العلاقاتية، 2- وبين اللاهوت وباقي حقول المعرفة.

يطبق كلٌّ من يورغن مولتمان وولفهارت بانبرغ نمط التفكير السابق، الذي يشكّل الدعامة الرئيسة لعقيدة الله الثالوثية، على مسألة العلاقة بين اللاهوت وباقي حقول المعرفة. في عقيدة الثالوث التي يقدمها. يقول مولتمان: إنَّ الإطار القاعدي لمشروعه اللاهوتي هو محاولة تطوير عقيدة ثالوث اجتماعية بدلاً من عقيدة الثالوث القائمة على فكرتي «جوهر» و«ذات فاعلة». وهو يبرر سعيه هذا بالقول: إنَّ التفكير في مفهوم الثالوث باستخدام

مصطلحات غير تلك التي تعبّر عن أنماط اجتماعية نسبوية ليس بالخيار المقنع والناجح في المجتمع المعاصر. لهذا، يفضّل مولتمان الحديث عن الثالوث باستخدام مصطلحات «علاقة» و«شركة»، ولو بدت هذه المصطلحات حلولية النبرة، لأنها تقدم تفكيراً علاقاتياً مقبولاً بنظر الفكر المعاصر[1].

تتقاطع فكرة الثالوث الاجتماعية، التي يقدمها مولتمان، مع الرفض ما بعد الحداثوي لدفاع الحداثة عن مبدأي السلطة والمرجعية، ومع إعطائها لهما الأولوية أخلاقياً ومجتمعياً ودينياً وفكرياً[2]. يشير مولتمان إلى حلول منطق الأحادية والهيمنة محلّ منطق التعدّد والتمايز في عصر الحداثة، انطلاقاً من القناعة السائدة بأنَّ الحياة الاجتماعية والعلاقة أقلّ أهمية من الحياة الفردية الخاصة[3]. يقدّم مولتمان ضدّ هذا التحيّز للأحادية مقترحاً علاقاتياً يأخذ في الاعتبار، وبشكل متساوٍ، كلّاً من «الاجتماعية الشخصانية» (persomalist socialism) و«الشخصانية المجتمعية» (social personalism)، ويفسرهما في ضوء علاقتهما بعضهما ببعض[4]، واضعاً اللاهوت بهذا أمام مسؤولية الوقوف في العالم دون أن «يسلم نفسه لإيديولوجيات اجتماعية محددة»[5]. يرى مولتمان، مثلاً، في خطاب اللاهوت المعاصر عن العلاقة الحميمة بين الله والإنسان نموذجاً لرفض الاستسلام المذكور. ويقرأ في هذا الخطاب تصريحاً بأنّه تقع على عاتق اللاهوت مهمّة الاستجابة لحاجات المجتمع الإنساني وخدمته؛ لأنَّ موضوع اللاهوت (الله) يتواصل بقوة مع

---

(1) Moltmann, The Trinity and the Kingdom of God, pp. 19-20.

(2) المصدر نفسه، ص192 ومابعدها، حيث يعرض مولتمان كيف يتماشى طرحه الثالوثي مع ظاهرة رفض الفلسفة الحداثوية السياسية بشكل خاص.

(3) المصدر نفسه، ص199.

(4) المصدر نفسه، ص200 ومابعدها.

(5) Moltmann, Theology Today: Two Contributions towards Making Theology Present, (London: SCM Press, 1988), p. 25.

موضوع العالم (الإنسان) في تفاعل متبادل. يخدم اهتمام مولتمان بمفهوم العلاقة المتبادلة مسألة إظهار أهمية انفتاح اللاهوت وحقول المعرفة الأخرى بعضها على بعض. فكما أنَّ الفضاء الثقافي يحتاج إلى الإسهامات الفكرية اللاهوتية في نشاطه الفكري، يحتاج الخطاب اللاهوتي أيضاً إلى أن يقوم بنشاطه الفكري بمساعدة المعارف والوسائل المعرفية العلمية المحيطة به.

يقدّم ولفهارت باننبرغ، بدوره، توظيفاً مهماً لنموذج «وحدة-في-تمايز» المنشود. في الفصل الثالث، حلّلت أنطولوجية الشخصانية الخاصة بباننبرغ، ودرست رؤيته لفكرة «علاقة-في-تمايز-ذاتي»، التي يؤسسها على عقيدة الله ثالوثية متماسكة. أنوي الآن أن أبيّن أنّ طرح باننبرغ يقدّم، في منهجيته العامة، مبدأ تواصل لاهوتي أكثر نفعاً بكثير من أيّ مقترح نجده في اللاهوت ما بعد الحداثوي، الذي قدّمته في بداية هذا الفصل وفي الفصول السابقة. تأتي أولوية طرح باننبرغ، كما يقول شولتز، من أنَّ هذا الطرح يثبت أنَّ باننبرغ، حريص عبر كتاباته كافةً على تمييز نظرته عن المفاهيم العلاقاتية، التي تلاشي فكرة الجوهر كلياً، وعن طروحات لاهوتية (مثل تلك الخاصة بلاهوت السيروزة)، التي تشدّد على حتميّة تواصل الله بالعالم إلى درجة تجعل التمايز غير واضح بالمرة[1].

يعرف باننبرغ تاريخ الفكر جيداً، وهو مُطّلِع على اهتمام الفلسفة في عصر الأنوار بمفهوم «العلاقة»، وكيف قاد هذا الاهتمام كلاً من كانط لإخضاع مفهوم «الجوهر» لفكرة العلاقة، وهيغل لتطوير تفسير جديد للجوهر يجعله في حدّ ذاته سيرورة علاقاتية. آخذاً هذه الخلفية التاريخية في الاعتبار، يوظّف باننبرغ مفهوم «العلاقة» في عملية تقديم تفسير لاهوتي مناسب للعلاقة بين الله والإنسان لا يحوِّل الله إلى حقيقة محدودة بالعقل (كانط)، أو إلى اسمٍ يعبر عن فكرة اللامحدودية الديناميكية (هيغل). يعتقد باننبرغ بأنَّ مفهوم

(1) Schults, The Postfoundationalist Task of Theology, p. 97.

«العلاقة» يساعده على تبيان أنَّ المحدود واللامحدود، الزمني والأزلي، ليسا بالضرورة أضداداً[1]. كما أنَّ مفهوم «العلاقة» ليس بالمفهوم الذي ينبغي استخدامه لنحاجج بأنَّه إمّا يفقد اللامحدود كينونته في تواصله مع المحدود، وإما أنه يصبح اسماً لحالة تحقيق المحدود لذاته. لا يلاشي الله في علاقته بالإنسان شخصانيّته في تلك العلاقة؛ بل إنّه يقدّم وجوده أمام المحدود على أنه وجود يختلف عن وجود المحدود، حيث لا يعني تقديس الله للإنسان زوال التمايز بين المحدود واللامحدود»[2]. بكلام آخر، لا تمحو العلاقة التمايز بين الفاعلين الواقفين عند نهايتيها، ولا تلغي أياً منهما. لا يمكن لهذا النفي أن يحدث، في رأي الخطاب الديني، حين يكون أحد طرفي العلاقة فاعلاً لامحدوداً (الله)، ولا يمكن اختزاله إلى مجرد تواصل مع آخر.

تتصف نظرة بانبرغ إلى علاقة اللاهوت بباقي نظريات المعرفة العلمية بالمنطق التفاعلي المتبادل المذكور في الأعلى نفسه. لا يقول بانبرغ، من حيث المبدأ، بوجود اختلاف جذريّ بين اللاهوت وباقي حقول المعرفة، ولا يشدّد على أيّ اختلافٍ يشابه الاختلاف الذي يشدد عليه، مثلاً، بين الله والخليقة في لاهوته عن عقيدة الخلق. إلا أنَّ بانبرغ يحافظ على نظرةٍ يقظة إلى العلاقة بين اللاهوت وحقول المعرفة العلمية الأخرى، فلا يسمح لتلك العلاقة بأن تكون مصدر نشوء الخطاب اللاهوتي وما يقرّر له هويته. يحرص بانبرغ على تأكيد أنَّ علاقة اللاهوت بباقي حقول المعرفة ما هي سوى دليل على أهمية اللاهوت، وعلى قيمة الحصول بمساعدته ومساعدة باقي العلوم على قواعد لتفسير وإدراك المعاني، وعلى اكتشاف الجذور التاريخية للحياة الثقافية والعلمية[3]. يتبنى بانبرغ قناعة كارل بارت بأنَّ على اللاهوت أن يَعدّ نفسه «علماً عملياً»؛ لأن العلوم لا تستوحي من ادعاءات اللاهوت طروحات

---

(1) المصدر نفسه، ص99.

(2) Pannenberg, Systematic Theology, Vol. 1, p. 400.

(3) Pannenberg, Theology and the Philosophy of Science, p. 13.

نظرية جوهرية. إلا أنَّ بانبرغ، من جهة أخرى، لا يرى أنَّ هذه الفرادة العملية تضع اللاهوت على تضادٍّ مع أيّ سعيٍ لإيجاد مفهوم جامع للمعرفة يستطيع تجاوز كلّ المفاهيم الجزئية، وأن يوحّد تحت مظلته بين اللاهوت وباقي حقول المعرفة[1].

على قاعدة هذا المفهوم الجامع، يمكن للاهوت أن يكون علماً عملياً خاصاً يأخذ في إطاره البحثي في الاعتبار الإنسان الذي يسأل عن الله ونواياه الصالحة الأسمى، ويَعدُّ تساؤلاته جزءاً بنيوياً من خطابه العلمي[2]. ما هذا إلا مؤشر صادق على أنَّ اللاهوت لم يصبح بعد تقليداً قديماً بالياً من الماضي؛ بل إنه مازال علماً مفتوحاً على المستقبل، وتقع على عاتقه مسؤوليات تجاه الحاضر. هذا لا يعني أنَّ اللاهوت هو المضمون الجوهري لكلّ سعي بشري للصلاح، حتى ولو أصبح كلّ الناس يؤمنون بأنَّ الله (أي موضوع اللاهوت) هو مصدر كلّ صلاح. تقوِّم حيطة بانبرغ هنا مغالاة التقليد اللاهوتي، الذي يَعدّ الخطاب الديني «علماً وضعياً» يدور حول حقيقة ثابتة مطلقة ومنزلة. بانبرغ يؤكّد أنَّ الدين يمضي أبعد من حدود اعتقاد بعض المؤمنين بأنَّ اللاهوت علم وضعي عن دين ما[3]. لا يمكن التساؤل حول الحقيقة في الخطاب اللاهوتي بمعزل عن نشاطات باقي الحقول العلمية المهتمّة أيضاً بتفسير الحقيقة نفسها. تقع على اللاهوت، بالدرجة الأولى، مسؤولية تفسير وتوصيف الإيمان الديني. ولكن، كي يقوم اللاهوت بهذا، عليه أن يمضي أبعد من الحدود المؤطرة للدين في ذاته[4].

---

(1) المصدر نفسه، ص18-19. يطرح بانبرغ منطقه خلف هذا الاعتقاد بالشكل الآتي: «الصحيح أنه يمكن النقاش حول الحقيقة فقط حين نفترض وحدة جميع أوجهها». مثل هذا المنطق هو الذي يبرّر للاهوت أن «يدافع عن ادعائه بأنه علم في نقاش مع باقي العلوم».

(2) المصدر نفسه، ص134.

(3) المصدر نفسه، ص263 (ص242 ومابعدها).

(4) المصدر نفسه، ص265.

يمضي باننبرغ في قناعته هذه أبعد من قناعات كارل بارت وفريدريش شلايرماخر حول ماهية «العلم الوضعي» (positive science)، فيطور نمطاً من العلاقاتية بين اللاهوت وباقي حقول المعرفة يحافظ فيه اللاهوت على تمايزه الموضوعي كـ: «علم الله»، وليس مجرد «علم الدين»، أخذاً في الاعتبار، في الوقت نفسه، وبمنتهى الجدية والتقدير، الحالة الإنسانية الوجودية والثقافية المحيطة. تكمن المسألة هنا في إظهار شرعية وجدارة اللاهوت، وكذلك في إظهار صدقيته وكفاءته العلمية من خلال التركيز على تمايز اللاهوت وفرادة هويته، من جهة، وعلى تشابهه مع حقول المعرفة والبحث الأخرى، من جهة أخرى. وبانتقاله من الحديث عن اللاهوت كعلم الدين إلى الحديث عنه كعلم الله، يخرج باننبرغ اللاهوت من الحدود الضيقة للنظرة الكلاسيكية للاهوت على أنه مجرد خطاب مركزي - أخلاقي (ethico-centric) عن حالة وجود الإنسان الفرد الروحية الخاصة وعلاقته الغفرانية بالله[1]. خلافاً لحصر الفكر اللاهوتي التقليدي (البروتستانتي) لعلاقة اللاهوت بالفلسفة في إطار حياة الفرد الأخلاقية وتقويته الروحانية الخاصة، يوسِّع باننبرغ من آفاق تلك العلاقة بأن يوسّع أولاً من حدود لاهوت الكشف، ويجعله أكثر شموليّة من قبل، وبأن يوسّع ثانياً حدود البحث الفلسفي لتشتمل على ما هو أبعد من مجرد البحث في كينونة وهدف وجود الإنسان في الحياة، واضعاً هذا البحث الفلسفي الأخير بالذات ضمن الإطار الأوسع للبحث في معنى الوجود ككل[2]. وهو لا يفعل هذا كي يثبت أنَّ اللاهوت بطبيعته حالة فلسفية صرفة، ولا لكي يثبت أنَّ الفلسفة بطبيعتها حالة لاهوتية خالصة (theologia naturalis). جلّ ما يبتغيه باننبرغ هو أن يبيّن أنَّ احتمال حدوث تضارب بين اللاهوت وباقي حقول المعرفة (الأمر الذي تكرر عبر التاريخ) «لا يمكن

---

(1) Pannenberg, "Christian Theology and Philosophical Criticism", in Basic Questions in Theology, Vol. 3, pp. 116-143.

(2) المصدر نفسه، ص120، 126.

مواجهته بمجرد إعطاء كلّ منهما حقل عمله المنفصل»[1]. الفصل ليس بالحلّ الأمثل، إلا أنَّ الخلط والإخضاع ليسا بالحلّ الأمثل أيضاً؛ إذ، كما يتابع بانبرغ، «لا اللاهوت ولا الفلسفة بقادرين على معاملة بعضهما بعض كوجهتي نظر مختلفتين عن حقيقة واحدة، فالسؤال عن الطريقة الملائمة لجعل وجهتي النظر المختلفتين المذكورتين تتناسقان معاً، سؤال لا مفر منه»[2].

يصبح هذا السؤال أكثر أهميّة في ضوء تحدّي اختزال موضوع اللاهوت إلى مجرد لغة أو نمط خطاب سرديّ بين أنماط أخرى متوافرة في فضاء الفكر ما بعد الحداثوي. ففي مثل هذا الاختزال، لا يُنظَر إلى اللغة الدينية في حدّ ذاتها إلا من الزاوية الرمزية والحرفية والتشبيهية الضيقة. يعبر فيليب كلايتون (P. Clayton) عن حالة الاختزال تلك كما يأتي:

لا يكمن التهديد الأكبر للنقاشات اللاهوتية، التي نجريها، في احتمال تحوّلنا إلى أشخاص مغرقين في التسييس أو في الميتافيزيقية؛ بل في أن لا يصبح عندنا شيء يمكن أن نقدمه أكثر من الذي يقدمه الشعراء والنقاد الأدبيون. وإذا كان ما يحتاج العالم إليه هو تأمّل شعري بالعلوم، فلا شك في أنَّ هناك آخرين بارعين في القيام بهذا التأمل أكثر منا نحن اللاهوتيين[3].

بسبب هذا التأطير والتقزيم التهديدي لدور اللاهوت، يطور بانبرغ موقفاً نقدياً من التوجه العام بين المتدينين المتمثل في تسليم زمام الإيمان الديني لمعايير لا معرفية تكمن في إرادة الفرد الشخصية، أو في رغبات ومشاعر وممارسات الجماعة الدينية الظرفية الضيقة والنسبوية[4]. ويدعو إلى مواجهة

---

(1) المصدر نفسه، ص128.

(2) المصدر نفسه، ص128-129.

(3) Philip Clayton, "From Methodology to Metaphysics: the Problem of Control in the Science-Theology Dialogue", in Beginning with the End: God, Science and Wolfhart Pannenberg, C.R. Albright & J. Haugen (eds.,), (Chicago & Lasalle, Ill: Open Court Publishing Company, 1997), pp. 396-408, p. 387.

(4) المصدر نفسه، ص398.

التديُّن المتمحور حول الإيمان الخاص والنسبي بانخراط الخطاب اللاهوتي في نشاطات المعرفة، التي تقوم بها حقول العلم الأخرى. وهو ينادي بانخراط تفاعلي فعلي وجاد.

إنَّ ما يخدم تحقيق مبدأي «وحدة-في-تمايز»، و«تلاقٍ-في-تمنع» هو دعوة بانبرغ إلى تفاعل ينطلق من وعي تام بتميز الخطاب الديني وتفرّده بتقديم تفسير يجعل من معايير المعرفة أكثر وضوحاً[1]. هذه دعوة مهمة جداً لأنها تعطي الأولوية للمعنى في بعده الكلي، وتقدم هذا البعد الكلي على النسبوية والتشظي بأن لا تسمح باختزال المعنى إلى مجرد أفعال بشرية مجتزأة وفردية. «لا يعتمد المعنى» -يقول بانبرغ- «على الفعل الغائي البشري، ولا يصدر عنه؛ بل إنَّ الأعمال البشرية تشترك في حقيقة المعنى الروحية، التي تقوم على أولوية الكل على الجزء»[2].

يتعلق النقاش السابق، في رأيي، بأنطولوجية الشخصانية بشكل قوي. إذا كانت «شخص» تدل على كلانية الذات، وإذا كانت «علاقة» تدل على معطيات محددة تعبّر عن هذه الذات، فإنَّ الشخصانية كلّاً تتقدّم على العلاقات كأجزاء، ولا تُختزَل بها. ينسحب المنطق نفسه أيضاً على علاقة اللاهوت بباقي حقول المعرفة. فهو يبيّن أنه في فضاء فهم الإنسان للحقيقة في كليتها، لا يمكن للاهوت ولا لحقول المعرفة الأخرى أن تصبح مرجعاً تأطيرياً أو مصدرياً يحتوي على المعنى الكلي للحقيقة وحده؛ إذ إنَّ كلاً منهما ما هو إلا جزء يتّكل على كلّ أصيلٍ سابقٍ له. بكلمات أخرى، لا تستطيع حقول المعرفة العلمانية أن تؤطر اللاهوت وكأنها حالة كلانية، ولا يستطيع اللاهوت تأطير أيّ نمط معرفة عقلية آخر وكأنه معنىً كليٌّ جامع.

---

(1) المصدر نفسه، ص406.

(2) Pannenberg, "Theological Appropriation of Scientific Understandings: Responses to Hefner, Wicken, Evans and Tipler", in Beginning with the End, pp. 427-443, p. 432.

هناك موضوعات لا ينبغي للخطاب الديني أن ينخرط فيها، أو حتى يتدخل في النقاش حولها بالمرة[1].

من هنا إنَّ فيليب هفنر (P. Hefner) مصيب في قوله: إنَّ منطق بانبرغ هو الذي يجب أن يصير إحدى دعائم أيّ تقييم لاهوتي للتفسير الديني لله وللإيمان يمكن أن نجريه في سياق العلاقة مع أنماط المعرفة والفكر الأخرى. منطق بانبرغ هو الأساس الملائم لفعل هذا؛ لأنه ينأى بنفسه عن أيّ نظرة أحادية ضيقة، أو أي نظرة إخضاعية تراتبية يمكن أن ينظر بهما كلّ من اللاهوت، أو أي حقل علمي آخر بعضهما إلى بعض. إنّه منطق يعتمد على هرمينوطيقا ثنائية الدحض؛ إذ في الوقت الذي يفتح اللاهوت أبوابه أمام دحض الإبستمولوجية العلمية له، تخضع هذه الإبستمولوجية نفسها بدورها، وتسلم زمام نقدها؛ للتراث الديني[2].



---

(1) المصدر نفسه، ص435-436.

(2) Philip Hefner, "The Role of Science in Pannenberg's theological Thinking", in Beginning from the End, pp. 97-115, p. 111.

خاتمة
عندما يقف الدين في قلب التاريخ

لقد اقترحتُ في هذه الدراسة أنَّ العلاقة المتبادلة بين الخطاب الديني وخطابات حقول المعرفة العلمية الأخرى يجب أن لا تكون علاقة من طرف واحد؛ أي لا ينبغي أن تكون علاقة تطرح فيها خطابات ما بعد الحداثة الأسئلة، وعلى الخطاب الديني واجب تقديم أجوبة تحظى برضى طارحي تلك الأسئلة، وتنال استحسانهم. كما أنني ناقشتُ، على التوازي مع هذا، بأنَّ التفاعل المتبادل بين خطاب الدين وخطابات المعرفة الأخرى يجب أن لا يجعل من الخطاب الديني مصدر الأسئلة الوحيد، الذي يفرض على باقي الخطابات المعرفية أن تقدّم أجوبة ترضي افتراضات الفكر الديني وتدعمها بلا تحفظات، كأنَّ تلك الخطابات العلمية ما هي من الألف إلى الياء سوى حالة لاهوتية. لقد بيّنت، خلال النقاش في الفصل الرابع، على وجه الخصوص، أنَّ قلقي الرئيس ينبع من الاحتمال الثاني بين هذين الاحتمالين. وقد حاولتُ، رداً على لاهوتيين معاصرين تواقين لإثبات أنَّ ما بعد الحداثة حالة لاهوتية صرفة، أن أرجِّع صدى كلمات إنغولف دالفرث (I. Dalferth) البليغة التي يتحدّى بها التوق نفسه:

لا تكمن أهمية اللاهوت في قدرته على قول شيءٍ ما حول الموضوعات المطروحة على الساحة كافة، أو في توظيفه للمنهجيات التي يعدّها الآخرون غامضة عليهم؛ بل تكمن أهمية اللاهوت في أنه يملك خطاباً خاصاً به.

يستطيع اللاهوت أن يساهم في قضايا تطرحها حقول المعرفة الأخرى، وأن يحظى بجدارة الإصغاء إلى ما يقوله فقط لأنّه يمتلك خطابه الخاص[1].

ليست مهمّة الخطاب الديني أن يحظى بالشهرة والشعبية، وأن يتمتع بموقع متميز، وبأولوية تجعله يعطي شرحاً لاهوتياً وتفسيراً دينياً لأيّ مسألة مطروحة على ساحة البحث العامة. من الخاطئ، كما يتابع دالفرث، أن نتوقع هذا من الخطاب الديني، أو أن نفرض على هذا الأخير القيام به، فهذا ينكر على الخطاب الديني تفرد وظيفته واختلافه عن باقي خطابات المعرفة، ويحول اللاهوت إلى مجرد خطاب عصري على الموضة بين خطابات أخرى يقلدها ببغائياً، مكرّراً بانصياع معاييرَ تفسيرية سائدة حوله[2].

بالاعتماد على منطق مشابه لمنطق دالفرث، قدّمتُ مقترحاً لاهوتياً يمثّل، في رأيي، علاقة تواصل بين طرفين، يسأل فيها كلّ من الخطاب الديني وخطابات المعرفة ما بعد الحداثوية الأسئلة معاً، ويقدمان، كلٌّ وفق معطياته ووجهة نظره، إجابات عنها معاً، حيث تحدّد تلك الإجابات بدقّة المجالات المتمايزة، التي يمكن لكلّ خطاب أن يسهم فيها متفرّداً في عملية تطوير أدوات الخطاب الآخر المعرفية، ويحافظ في الوقت نفسه على تمايز كلّ منهما وفرادة هويته. في ضوء نموذج التفاعل التبادلي المذكور، يصبح مشروعاً القول: إنَّ طروحات ما بعد الحداثة تحتاج إلى بعض التعديل اللاهوتي دون الخوف من أن يؤدّي هذا بالضرورة إلى تحويل كلّ خطاب معرفي ما بعد حداثوي إلى إعلان ديني. يمكن للاهوت، من زاوية هذا التفاعل التبادلي، أن يقبل اهتمام ما بعد الحداثة باللغة والتعددية والنسبوية وفكرة تأجيل المعنى ...إلخ، دون أن يفرض هذا القبول على اللاهوت الخضوع لكلّ إرهاصات هذا الاهتمام، ودفع أثمان غالية بسببه. بكلام آخر، لا تقوم العلاقة الصحيحة بين الخطاب الديني والتاريخ على براعة هذا

---

(1) Dalferth, "Time for God's Presence", p. 140.

(2) المصدر نفسه، ص14- 141.

الخطاب في الامتهان لمصلحة باقي حقول المعرفة الفكرية المعاصرة له، وتحوله إلى بوقٍ لها؛ بل إنها تتبدى في قدرته على الإعلان عن قدرة الله البارعة على التعبير عن حضوره وعن ذاته وعمله في التاريخ البشري، الذي يحتوي، إلى جانب اللاهوت، على حقول معرفية أخرى لا تقلّ عن الخطاب الديني أهمية في نظر الله نفسه. لبّ المسألة هو أنَّ اكتساب هذه الحساسية والقدرة التعبيرية عن أهمية كلّ حقول المعرفة بالنسبة إلى الله يتطلب من الخطاب الديني أن يتجنّب إساءة فهم طبيعته، وأن لا يعامل نفسه وكأنه علم عن الإنسان أو عن المجتمع. فالخطاب اللاهوتي، كما يقول دالفرث، «لا هو بالعلم التجريبي، ولا هو بالعلم التاريخاني الوضعي». إنه نوع معين من أنواع المعرفة النقدية المعنية بفكرة الله؛ بل هو معرفة الله «في حضوره المتعدد الأوجه في سياقات عالمنا المتعددة، كما في كلّ العوالم التي تدين بوجودها لهذا الله»[1].

التفاعل المتبادل بين الخطاب الديني وخطابات حقول المعرفة الأخرى هو الكفيل وحده بإظهار تلك الماهية المتفردة للخطاب الديني؛ لأنه تفاعل يتجنب كلا تطرّفي الخضوع والسيطرة، ويتيح للاهوت القيام بواجب توضيح ما هو الديني في خطابه، وكذلك واجب وضع المعيار الصحيح لما ينبغي اعتباره طرحاً دينياً فعلاً، ولما لا ينبغي معاملته على أنه يدخل ضمن إطار التفسير أو التنظير اللاهوتي[2]. هذا هو بالضبط السبب الذي يجعل اللاهوت الغربي اليوم، مثلاً، يقول: إنَّ «الله» هو موضوع اللاهوت بالتعريف، وليس أيّ فهمٍ أو تفكيرٍ محدّدٍ عن الإلهي يقول به أياً كان. وهذا أيضاً هو السبب الذي يجعل من العديد من لاهوتيي العالم يخالفون العديد من المفكرين ما بعد الحداثويين في زعمهم أنّه لا يوجد فرق يذكر بين حقيقة الشيء وبين آلية التفكير التي نطوّرها كي نفهم هذه الحقيقة، ويؤكّدون أنّ الخطاب اللاهوتي

---

(1) المصدر نفسه، ص133.

Schwöbel, "Editorial Introduction", in Persons, Divine and Human, p. 9. (2)

لا يستطيع أن يتخلى عن الفرق بين الله في ذاته والصور والمفاهيم التي نتصورها في عقولنا عنه[1].

في معرض دفاعه عن ارتباط اللاهوت بباقي حقول المعرفة، يقول البابا يوحنا بولس الثاني: إنَّ على الدين والعلم أن يتطلعا إلى وحدة علاقاتية يحافظ فيها كلّ منهما، بفضل التفاعل المتبادل، وليس بالرغم عنه، على سيادتيهما واستقلاليهما وتماميتيهما أثناء عملهما معاً[2]. نحتاج إلى استراتيجية البابا يوحنا بولس البيعلاقاتية تلك لفحص وتقييم آخر المحاولات اللاهوتية لتطوير الخطاب الديني عن عقيدة الله، ولتطوير خطاب أنتربولوجي ديني ملائمين. إنَّ توظيف المفهوم الثالوثي للشخصانية في تفسير حياة وكينونة الإنسان توظيفٌ قيّمٌ وضروري إذا كان يستطيع أن يكشف للعالم أنه طالما كان للخطاب الديني مفاعيل مجتمعية وأنتربولوجية عبر التاريخ، حتى وإن لم يكن هذا التأثير مباشراً ومعلناً على الدوام. طالما كان هناك علاقة متبادلة بين حقل اللاهوت وحقول المعرفة الأخرى، التي تشكّل مجموع المعطيات المتعلقة بوجود الإنسان الطبيعي والاجتماعي. ولكن، كما يقول كريستوف شفيبل، يصبح مثل هذا التواصل كارثياً وخطراً على الخطاب اللاهوتي إذا كان الغرض منه إسقاط نظرة إنسانية معينة سائدة عن معنى «علاقة» وفرضها على الخطاب اللاهوتي عن كيان الله الشخصاني[3].

إنَّ الطرح اللاهوتي الرئيس، في هذه الدراسة، أنَّ اللغة الدينية الثالوثية تقدم خطاباً لاهوتياً مهماً ومركزياً. وهي ليست كذلك؛ لأنّ لغة الثالوث هي

---

(1) المصدر نفسه، ص135.

(2) Pope John Paul II, "Message of His Holiness John Paul II", in John Paul II on Science and Religion: Reflections on the New View from Rome, Robert Russell; William R. Staeger, S.J & George V. Coyne (eds.,), (Vatican City: Vatican Observatory Publications/ Notre Dame, Ind: University of Notre Dame Press, 1990), M. 10.

(3) Schwöbel, "The Renaissance of Trinitarian Theology: Reasons, Problems and Tasks", p. 11.

اللغة الأكثر قدرة على التعبير عن مفاهيم ظرفية بشرية شائعة اليوم عن فكرتي «علاقاتية» و«شخصانية». فكرة الثالوث هي مركز الخطاب اللاهوتي المسيحي؛ لأنها الأكثر قدرة على تصوير فكرة «شخصانية» في ديناميكيتها وحيويتها ولامحدوديتها. من هنا نستطيع القول: إنه في الطرح الثالوثي عن الله يكمن تفرد الخطاب اللاهوتي المسيحي عن باقي خطابات الأديان الأخرى. وهو اختلاف يفيد بأنَّ التمايز بين المسيحية وأيّ دين آخر تمايز فعلي وأكثر واقعية من مجرد اختلاف في خصائص الخطاب الدينية واللغوية والسياقية. وعندما يتحدّث اللاهوتيون عن العلاقاتية والشركة والآخرية والتبادلية... إلخ، من خلال الحديث عن تداخل تبادلي بين آب وابن وروح قدس، لا يقدّمون مجرد لغة يَعدّونها أجدى ظرفياً من التعابير اللغوية وألعاب اللغة كافةً، التي يستخدمها آخرون للحديث عن اهتمام إنساني بالحقيقة المطلقة. ما يشير إليه اللاهوتيون بالحديث عن آب وابن وروح قدس هو ما يَعدّه الخطاب اللاهوتي حقيقة الله الموجود في ذاته.

إنَّ هذه الطبيعة الأنطولوجية لخطاب الثالوث هي التي تمنع فريقاً من منظري الدين المسيحي في الغرب اليوم من مسايرة ما بعد الحداثة باختزال فكرة «ثالوث» إلى مجرد نمط حديث لغوي سياقي، أو أداة تعبيرية نظرية تخدم بحث الإنسان الوجودي والعقلي عن معنى وجوده الشخصي. ينطلق خطاب اللاهوت المسيحي، مثل باقي خطابات الدين الأخرى، من تأكيد ضرورة الحفاظ على تمامية وجود الله في ذاته واستقلاليته وتمايز شخصانيته المكشوفة تاريخياً بأن يجعل الخطاب الثالوثي يؤدّي دور الاعتراف التفسيري الإعلاني، الذي ينقل إله يسوع المسيح للإنسان كإله كليّ الآخرية والاستقلالية، ولكن كإله كلي العلاقاتية أيضاً. يمكن تحقيق هذا فقط بالحفاظ على تمامية الخطاب اللاهوتي العلمية والمفاهيمية، ما يعني الامتناع عن الانصياع الاستسلامي والاستعبادي لمعايير وقيود واشتراطات حقول العلم والفلسفة المعرفية الأخرى، كائنةً ما كانت درجة سيطرة وشعبية تلك

الحقول. إلا أنَّ هذا يعني، في المقابل، منع اللاهوت من الوقوع في فخّ لعبة السلطة بدوره، حين يحاول الخطاب اللاهوتي أن يرى بسذاجة في كلّ خطاب معرفي رسالةً لاهوتية مضمرة، أو عنصراً من عناصر نظرية دينية أوسع. الحفاظ على علاقة متوازنة تتجنّب كلا التطرُّفين السابقين يتحقّق فقط على قاعدة ما تعبّر عنه لغة عقيدة الثالوث عن «الشخص في شراكة»، وما ترفضه عن فكرة «الشخص كشركة».

التحدي أمام الخطاب الديني في كلّ الأديان في السنوات القادمة، الذي بدأ اللاهوت المسيحي يدركه ويواجهه بجدية في الغرب، هو أن يبيّن أنَّ مثل هذه العلاقة التداخلية المتبادلة بين الخطاب الديني وحقول المعرفة ما بعد الحداثوية أمر ممكن، وأنَّ وجود مثل هذه العلاقة ليس مجرد استراتيجية نجاة وحفاظ على الوجود. يمكن لهذا التفاعل التبادلي أن يصبح مفهوماً في ضوء الخطاب الديني عن انفتاح إيماني ديناميكي الطبيعة على العالم. وهذا التفاعل كفيل بخلق رؤيا دينية لما بعد الحداثة يتطوّر بفضلها علم اللاهوت في سياق حوار مع الأسئلة والاكتشافات المعرفية الموجودة خارجه، وكأنَّ الدين وما يقع خارج حدود خطابه قطبان متصالحان لا عداوة بينهما، ولا خضوع، ولا تراتبية؛ بل طريقتا تساؤل متمايزتان في حوار ضروري ومصيري ومستمر.



المراجع المستخدمة

- Allen, Diogenes. Christian Belief in a Postmodern World: The Full Wealth of Conviction, Louisville: Westminster/ John Knox Press, 1989.
- Aquinas, Thomas. St. The Summa Theologica, Laurance Shapocate (trans.), in Great Books of the Western World, Mortimer J. Adler (ed.), Chicago: Encyclopedia Britanica, Inc. 1990, Vol. 1.
- Aquinas, Thomas. St. Summa Contra Gentiles, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1975.
- Augustine, St. The Trinity, Edmund Hill, O.P. (trans.), John E. Rotelle, O.S.A. (ed.), Brooklyn and New York: New City Press, 1991.
- Barth, Karl. Church Dogmatics, Edinburgh: T&T Clark, 1936.
- Booth, Edward, O.P. " Tó ύπερεἰναι of Pseudo-Dionysius and Schelling", in Studia Patristica, Vol.23, 1989.
- Bradshaw, T. Trinity and Ontology: A Comparative Study of the Theologies of Karl Barth and Wolfhart Pannenberg, Edinburgh: T&T Clark, 1988.
- Buller, Cornelius A. The Unity of Nature and History in Pannenberg's Theology, London: Littlefield Adams Books, 1996.
- Burhenn, Herbert. "Pannenberg's Doctrine of God", in Scottish Journal of Theology, Vol. 18. 6, 1975, pp. 535-549.
- Calvin, John. Institutes of the Christian Religion, H. Beveridge (trans,), Grand Rapids: W.B. Eerdmans Publishing Company, 1993.

- Carlson, Thomas A. "Postmetphysical Theology", in The Cambridge Companion of Postmodern Theology, K.J. Vanhoozer (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 2003, pp. 58-75.
- Clayton, Philip. "From Methodology to Metaphysics: the Problem of Control in the Science-Theology Dialogue", in Beginning with the End: God, Science and Wolfhart Pannenberg, C.R. Albright & J. Haugen (ed.), Chicago & Lasalle, Ill: Open Court Publishing Company, 1997, pp. 396-408.
- Coffey, David. Dius Trinitas: The Doctrine of the Triune God, New York: Oxford University Press, 1999.
- Collins, Paul M. Trinitarian Theology: West and East, Karl Barth, the Cappadocian Fathers and John Zizioulas, Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Cupitt, Don. Taking Leave of God, London: SCM Press, 1980.
- Dalferth, Ingolf U. "Time for God's Presence", in The Future of Theology: Essays in Honor of Jürgen Moltmann, M. Volf; C. Krieg; T. Kucharz (eds.), Grand Rapids, MI/ Cambridge, UK: W.B. Eerdmans Publishing Company, 1996, pp. 127-141.
- Danaher, William J, J.R. The Trinitarian Ethics of Jonathan Edwards, In Columbia Series in Reformed Theology, Group of eds. Louisville and London: Westminster/ John Knox Press, 2004.
- Davies, Oliver. The Creativity of God: World, Eucharist and Reason, New York: Cambridge University Press, 2004.
- Derrida, Jacques. "The Ends of Man", in Margins of Philosophy, Alan Bass (trans.), Sussex: The Harvester Press, ltd. 1982.
- Derrida, Jacques, "How to Avoid Speaking: Denials", Fen Frieden (trans.), in Derrida and Negative Theology, Harold Coward and Toby Foshay (eds.), Albany: State University of New York Press, 1992, pp. 73-143.
- Fichte, J.G. Attempt to a Critique of All Revelations. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
- The Forgotten Trinity: the Report of the BCC Study Commission on Trinitarian Doctrine Today, London: The British Council of Churches, 1989.

- Fiddes, Paul. Participating in God: A pastoral Doctrine of the Trinity, London: Darton, Longman and Todd, 2000.
- Fiddes, Paul. The Creative Suffering of God, (Oxford: Clarendon Press, 1988.
- Foucault, Michael. The Order of Things: An Archeology of the Human Sciences, London and New York: Routledge Classics, 2002.
- Foucault, Michael. The Archeology of Knowledge and the Discourse on Language, A.M. Sheridan Smith (trans.), New York: Pantheon Books, 1971.
- Frei, Hans W. Types of Christian Theology, G. Hunsinger and W.C. Placher (eds.), New Haven & London: Yale University Press, 1992.
- Frei, Hans W. Theology and Narrative: Selected Papers, G. Hunsinger and W.C. Placher (eds.), Oxford & New York: Oxford University Press, 1993.
- Gadamar, Hans-George. Truth and Method, London: Sheeds & Word, ltd. 1975.
- Gasché, Rodolph. of Minimal Things: Studies on the Notion of Relation, Stanford, CA: Stanford University Press, 1999.
- Grenz, Stanley J. The Social God and the Relational Self: A Trinitarian Theology of the Imago Dei, Louisville and London: Westminster/ John Knox Press, 2001.
- Grenz, Stanley J. and John R. Franke (eds.), Beyond Foundationalism: Shaping Theology in a Postmodern Context, Louisville: Westminster/John Knox Press, 2001.
- Gunton, Colin E. The Actuality of the Atonement: A Study of Metaphor, Rationality and the Christian Tradition, Edinburgh: T&T Clark, 2000.
- Gunton, Colin E. The One, the Three and the Many: God, Creation and the Culture of Modernity, Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Gunton, Colin E. The Promise of Trinitarian Theology, 2ed. Edinburgh: T&T Clark, 1997.

-Gunton, Colin E, "The Triune God and the Freedom of the Creature",

in Karl Barth: Centenary Essays, S.W. Sykes (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

- Habermas, Jürgen. The Philosophical Discourse of Modernity: twelve Lectures, Frederick Lawrence (trans.), Cambridge: Polity Press, 1987.
- Habermas, Jürgen. Postmetaphysical Thinking: Philosophical Essays, William M. Hohengarten (trans.), Cambridge: Polity Press, 1992.
- Habermas, Jürgen. The Theory of Communicative Action, Thomas McCarthy (Trans.), Cambridge: Polity Press, 1987.
- Habermas, Jürgen, "Remarks on the Concept of Communicative Action", in Social Action, G. Seebass and R. Tuomela (eds.), Boston: Dordrecht, 1985, pp. 151-178.
- Hanninger, Mark G. SJ. Relations: Medieval Theories 1250-1325, (Oxford: The Clarendon Press, 1989.
- Hyman, Gavin. The Predicament of Postmodern Theology: Radical Orthodoxy or Nihilist Textualism? Louisville and London: Westminster John Knox Press, 2001.
- Hefner, Philip. "The Role of Science in Pannenberg's Theological Thinking", Beginning with the End: God, Science and Wolfhart Pannenberg, C.R. Albright & J. Haugen (ed.), Chicago & Lasalle, Ill: Open Court Publishing Company, 1997, pp. 97-115.
- Hegel, W.G.F. The Difference between Fichte's and Schelling's System of Philosophy, H.S. Harries & Walter Cerf (trans.), Albany: State University of New York Press, 1977.
- Heim, Mark S. The Depth of the Riches: A Trinitarian Theology of Religious Ends, Grand Rapids: W.B. Eerdmans Publishing Company, 2001.
- Heim, Mark S, "Salvation as Communion: Partakers of the Divine Nature", in Theology Today, Vol. 61.3, pp. 322-333.
- Hemming, Laurence Paul. "Analogia non Entis Sed Entitatis: The Ontological Consequences of the Doctrine of Analogy", in International Journal of Systematic Theology, Vol. 6.2, 2004, pp. 118-129.

- Henricksen, Jan-Olav. "Creation and Construction: On the Theological Appropriation of Postmodern Theory", in Modern Theology, Vol. 18. 2, April, 2002, pp. 153-169.
- Hick, Peter. "One or Two? A Historical Survey of an Aspect of Personhood", in Evangelical Quarterly, Vol. 77.1(2005), pp. 35-45.
- Hunsinger, George. "Postliberal Theology", in The Cambridge Companion to Postmodern Theology, K.J. Vanhoozer (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 2003 pp. 42-57.
- Illingworth, John R. Personality Human and Divine, London and New York: Macmillan and Company, 1894.
- Jaspers, Karl. Philosophical Faith and Revelation, London: Collins Clear-Type Press, 1967.
- Jaspers, Karl. Reason and Existanz, William Earle (trans.), London: Routledge and Kegan Paul, 1956.
- Jenson, Robert. The Triune Identity: God According to the Gospel, Philadelphia: Fortress Press, 1982.
- Jenson Robert. Systematic Theology, New York: Oxford University Press, 1997.
- John Paul II, Pope. "Message of His Holiness John Paul II", in John Paul II on Science and Religion: Reflections on the New View from Rome, Robert Russell; William R. Staeger, S.J. and George V. Coyne (eds.), (Vatican City State: Vatican Observatory Publications, Notre Dame, Ind: University of Notre Dame Press, 1990.
- Jones, Serene and Clark M. Williamson, "What's Wrong with US? Human Nature and Human Sin", in Essentials of Christian Theology, William C. Placher (ed.), Louisville &London: Westminster/ John Knox Press, 2003), pp. 133-157.
- Jüngel, Eberhad. God as the Mystery of the World: on the foundation of the theology of the Crucified One in the dispute between theism and atheism, Edinburgh: T&T Clark, 1983.
- Jüngel, Eberhad, "On Becoming Truly Human: The Significance of the Reformation Distinction between Person and Works for the Self-Understanding of Modern Humanity", in Theological Essays II, J.B.

Webster (ed.), A. Neufeldt-Fast and J.B. Webster (trans.), Edinburgh: T&T Clarke, 1995.

- Kant, Immanuel. Religion within the Limits of Reason Alone, T.M. Green and H.H. Hudson (trans.), New York: Harper and Row Publishers, 1960.
- Knight, Gordon. "The Theological Significance of Subjectivity", in The Heythrop Journal, Vo. 46.1, 2005, pp. 1-10.
- Lindbeck, George. The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age, Philadelphia: Westminster/ John Knox Press, 1984.
- Little, Joyce A. Toward a Thomist Methodology, in Toronto Studies in Theology, Vol. 34, Lewiston/ Queenston: The Edwin Mellen Press, 1988, pp. 34-35.
- Long, Stephen D. "Radical Orthodoxy", in The Cambridge Companion to Postmodern Theology, K.J. Vanhoozer (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 2003, pp. 126-145.
- Lowe, Walter. "Prospects for a Postmodern Christian Theology: Apocalyptic Without Reserve", in Modern Theology, Vol. 15. 1, January, 1999, pp. 17- 24.
- Luther, Martin. "Disputations Against Scholastic Theology", H.J. Grimm (trans.), in Luther's Works: Career of the Reformer:1, H.T. Lehmann (ed.), Philadelphia: Muhlenberg Press, 1957, Vol. 31.
- Luther, Martin, "The Freedom of a Christian", W.A. Lambert (trans.), Luther's Works, Vol. 31, pp. 329-377.
- Luther, Martin, "Letters to George Spalatin: Wittenberg, 19, 1516", Luther's Works: Letters I, H.T. Lehmann (ed.), Philadelphia: Fortress Press, 1963, Vol. 48, pp. 23-26.
- Lyotard, Jean-Francois, The Postmodern Condition: A Report on Knowledge, Manchester: Manchester University Press, 1984.
- Macken, J. Themes in the Church Dogmatics, Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Macmurray, John. Persons in Relation, London: Faber and Faber, LTD. 1961.

- Marshall, Bruce. The Trinity and Truth, Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Martin, Bernard. Tillich's Doctrine of Man, Digs-Well Place: James Nisbet & Co, ltd, 1966.
- Metga, Norbert W. Analogy and Theological Language in the Summa Contra Gentiles: A Textual Survey of the Concept of Analogy and its Theological Application by St. Thomas Aquinas, Frankfurt am Main: Verlag Peter Lang GmbH, 1984.
- Meyer, Hans. The Philosophy of St. Thomas Aquinas, Fredric Eckhoff (trans.), St. Louis and London: B. Herder Book, Co. 1954.
- Milbank, John. Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason, Oxford, UK & Cambridge, USA: Blackwell Publishers, 1994.
- Molnar, Paul D. Divine Freedom and the Doctrine of the Immanent Trinity: in Dialogue with Karl Barth and Contemporary Theology, London & New York: T&T Clark/ Continuum Imprint, 2002.
- Moltman, Jürgen. Experiences in Theology: Ways and Forms of Christian Theology, Margaret Kohl (trans.), London: SCM Press, 2000.
- Moltman, Jürgen. History and the Triune God: Contributions to Trinitarian Theology, New York: Crossroad Publishing Company, 1991.
- Moltman, Jürgen. The Trinity and the Kingdom of God: The Doctrine of God, London: SCM Press, 1998.
- Moltman, Jürgen. Theology Today: Two Contributions towards Making Theology Present, London: SCM Press, 1988.
- Moltmann-Wendel, Elisabeth and J. Moltmann, Humanity in God, London: SCM Press, 1984.
- Mondin, Battista, S.X. St Thomas Aquinas' Philosophy: In the Commentary of the Sentences, The Hage: Martinus Nijhoff, 1975.
- Mostert, Christiaan. "Barth and Pannenberg on Method, Revelation and Trinity", in Karl Barth: A Future for Postmodern Theology? Geoff Thompson and Christiaan Mostert (eds.), Hindmarsh: The Austerian Theological Forum, 2000.

- Nagel, Thomas. "What is it Like to be a Bat?", in The Philosophical Review, Vol. 83, 1974, pp. 435-450.
- New Catholic Encyclopedia, Group of editors, 2nd ed. Washington: The Catholic University of America Press/ Gale and Thomson Learning, 2003, Vol. 12, 'Relation', pp. 40-44.
- Neie, Herbert. The Doctrine of the Atonement in the Theology of Wolfhart Pannenberg, Berlin & New York: Walter De Gruyter, 1979.
- Nietzsche, Frederick. Thus Spoke Zarathustra, R.J. Hollindale (trans.), London: Penguin Group, 1969.
- Nietzsche, Frederick. The Anti-Christ, H.L. Mencken (trans.), California: The Noontide Press, 1980.
- Nietzsche, Frederick. The Twilight of Idols, in The Complete Works of Friedrich Nietzsche, Anthony M. Loudovici (trans.), Oscar Levy (ed.), (London: George Allen and Unwin, 1909-11; New York: Russell and Russell, 1964.
- Oliver, Harold. A Relational Metaphysics, The Hague, Boston and London: Martinus Nijhoff Publishers, 1981.
- Olson, Roger. "Wolfhart Pannenberg's Doctrine of the Trinity", in Scottish Journal of Theology, Vol. 43, 1990. pp. 175- 206.
- Olson, Roger, "Trinity and Eschatology: The Historical Being of God in Jürgen Moltmann and Wolfhart Pannenberg", in Scottish Journal of Theology, Vol. 36, 1983, pp. 213-227.
- Pannenberg, Wolfhart. Anthropology in Theological Perspective, Matthew J. O'Connell (trans.), Edinburgh: T&T Clark, 1985.
- Pannenberg, Wolfhart. An Introduction to Systematic Theology, Grand Rapids: W.B. Eerdmans Publishing Company, 1991.
- Pannenberg, Wolfhart. Basic Questions in Theology, London: SCM Press, 1070, Vol. 1.
- Pannenberg, Wolfhart. Jesus, God and Man, Lewis L. Wilkins & Duane A Priehe (trans.), London: SCM Press, 1968.
- Pannenberg, Wolfhart. Theology and Philosophy of Science, Francis McDonagh (trans.), Philadelphia: Westminster Press, 1976.

- Pannenberg, Wolfhart. Systematic Theology, Geoffrey W. Bromiley (Trans.), Ediburgh: T&T Clark, 1991, Vol. 1.
- Pannenberg, Wolfhart, "Theological Appropriation of Scientific Understandings: Responses to Hefner, Wicken, Eaves and Tipler". In Beginning with the End: God, Science and Wolfhart Pannenberg, C.R. Albright & J. Haugen (ed.), Chicago & Lasalle, Ill: Open Court Publishing Company, 1997, pp. 427-443.
- Parfit, Derek. Reasons and persons, Oxford: Oxford University Press, 1984.
- Pearse, Meic. "Problem? What Problem? Personhood, Late Modern/Postmodern Rootlessness and Contemporary Identity Crises", in Evangelical Quarterly, Vol. 77.1(2005), pp. 5-11.
- Peters, Ted. God the World's Future: Systematic Theology for a New Era, 2nd ed. Minneapolis: Fortress Press, 2000.
- Peters, Ted. God as Trinity: Relationality and temporality in Divine Life, Louisville, Ken: Westminster/ John Knox Press, 1993.
- Pfleidrer, Otto. The Development of Theology in Germany Since Kant and its Progress in Great Britain Since 1825, J.F. Smith (trans.), London: Swan Sonnenschein & Co. 1890.
- Pitkin, Barbara. "The Protestant Zeno: Calvin and the Development of Melanchthon's Anthropology", in The Journal of Religion, Vol. 84.3, 2004, pp. 345-378.
- Placher, W.C. Unapologetic Theology: A Christian Voice in a Pluralistic Conversation, Louisville: Westminster/John Knox Press, 1989.
- Prestige, G.L. God in Patristic Thought, London: SPCK, 1981.
- Rauser, Randal, "Rahner's Rule: AN Emperor Without Clothes?", in The international Journal of Systematic Theology, Vol. 7.1, January, 2005, pp. 81-94.
- Richard St, Victor, De Trinitate, in Sources Chrétiennes, G. Salet (ed.), Paris: Les Editions du Cerf, 1959, Vol. 63.
- Richards, Robert L. S.J. The Problem of an Apologetical Perspective in the Trinitarian Theology of St. Thomas Aquinas, in Andecta Gregoriana, Vol. 131.

- Rise, Svein. The Academic and the Spiritual in Karl Rahner's Theology, Frankfurt am Main: Peter Lange GmbH, 2000.
- Rutledge Encyclopedia of Philosophy, Edward Craig (ed.), London & New York: Rutledge, 1998), V.7.
- Said, Edward. Beginnings: Intentions and Methods, New York: Basic Books, 1975.
- Selander, Sven-Ake. "Human Language between Christian and Secular", in The Human Image of God, Hans-Georg Ziebertz; Friedrich Schweitzer; Herman Hearing and Dan Browning (eds.), Leiden, Boston and Köln: Brill, 2001.
- Schrage, Calvin O. The Self after Postmodernity, New Haven, Conn.; London: Yale University Press, 1997.
- Schwöbel, Christoph. "The Renaissance of Trinitarian Theology: Reasons, Problems and Tasks", in Trinitarian Theology Today: Essays on Divine Being and Act, C. Schwöbel (ed.), Edinburgh: T&T Clark, 1995, pp. 1-30.
- Schwöbel, Christoph and Colin Gunton (ed.), Persons, Divine and Human: King's College Essays in Theological Anthropology, Edinburgh: T&T Clark, 1999.
- Schwöbel, Christoph, "Rational Theology in Trinitarian Perspective: Wolfhart Pannenberg's Systematic Theology", in The Journal of Theological Studies, Vol. 47.2, 1996, pp. 498-527.
- Shults, Le Ron, F. The Postfoundationalist task of Theology: Wolfhart Pannenberg and the New Theological Rationality, (Grand Rapids: W.B. Eerdmans Publishing Company, 1999.
- Smith, Timothy L. Thomas Aquinas' Trinitarian Theology: A Study in Theological Method, Washington: The Catholic University of America Press, 2003.
- Solomon, Robert C. Continental Philosophy Since 1750: The Rise and Fall of the Self, in A History of Western Philosophy, Oxford: Oxford University Press, 1988, Vol.7.
- Stiver, Dan R. "Theological Method", in The Cambridge Companion to Postmodern Theology, K.J. Vanhoozer (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 2003, pp. 170-185.

- Stewart, Jacqui A. Reconstructing Science and Theology in Postmodernity: Pannenberg, Ethics and the Human Science, Aldershot & Vermont: Ashgate Publishing, ltd. 2000.
- Taylor, Charles. Sources of the Self: The Making of the Modern Identity, Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- Te Velde, Rudi A. Participation and Substantiality in Thomas Aquinas, Leiden, New York, Koeln: E.J. Brill, 1995.
- Thompson, Geoff and Christiaan Mostert (eds.), Karl Barth: A Future for Postmodern Theology? Hindmarsh: Austerian Theological Forum, 2000.
- Tillich, Paul. The Construction of the History of Religion in Schelling's Positive Theology: Its Presuppositions and Principles, Victor Nouvo (trans.), London: Associated University Pres, 1974.
- Torrance, Allan. Persons in Communion: Trinitarian Description and Human Participation, Edinburgh: T&T Clark, 1996.
- Vanhoozer, Kevin J. "Theology and the Condition of Postmodernity: a Report on Knowledge (of God)", in The Cambridge Companion to Postmodern Theology, K.J. Vanhoozer (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 2003, pp. 3-25.
- Volf, Miroslav. After Our Likeness: The Church as the Image of the Trinity, (Grand Rapids, Mich/ Cambridge, UK: W.B. Eerdmans Publishing Company, 1998.
- Volf, Miroslav, "Theology, Meaning & Power: A Conversation with George Lindbeck on Theology & the Nature of Christian Difference", in The Nature of Confession: Evangelicals and Postliberals in Conversation, Timothy R. Phillips and Dennis L. Okholm (eds.), Downers Grove: Inter Varsity Press, 1996.
- Volf, Miroslav; Cameron Krieg and Thomas Kucharz (eds.). The Future of Theology: Essays in Honor of Jürgen Motlmann, Grand Rapids, Mi/ Cambridge, UK: W.B. Eerdmans Publishing Company, 1996.
- Ward, Keith. Holding Fast to God, London: SPCK, 1982.
- Ward, Keith, "Deconstructive Theology", in The Cambridge

Companion to Postmodern Theology, K.J. Vanhoozer (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 2003, pp. 76-91.

- Watson, Francis. "The Scope of Hermeneutics", in The Cambridge Companion to Christian Doctrine, Colin E. Gunton (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 1997, pp. 65-80.
- Watson, Francis. Text, Church and World: Biblical Interpretation in Theological Perspective, Edinburgh: T&T Clark, 1994.
- Webb, C.C.J. God and Personality, London: Allen and Unwin, 1919.
- Webster, John. "Barth and Postmodern Theology: A Fruitful Confrontation?", in Karl Barth: A Future for Postmodern Theology?, Geoff Thompson and Christiaan Mostert (eds.), Hindmarsh: Austrian Theological Press, 2000, pp. 1-72.
- Webster, John. Barth's Moral Theology: Human Action in Barth's Thought, Edinburgh: T&T Clark, 1998.
- Weinberg, Julius R. A Short History of Medieval Philosophy, Princeton, N.J: Princeton University Press, 1966.
- West, David. An Introduction to Continental Philosophy, Cambridge: Polity Press, 1982.
- Williams, Rowan. D. Lost Icons: Reflections on Cultural Bereavement, (Edinburgh: T&T Clark, 2000.
- Williams, Rowan, "Barth on the Triune God", in Karl Barth: Studies of His Theological Method, S.W. Sykes (ed.), Oxford: Oxford University Press, 1979.
- Wippel, John F. "Metaphysics", The Cambridge Companion to Aquinas, Norman Kretzmann and Eleonore Stump (eds.), Cambridge: Cambridge University Press, 1993, pp. 85-127.
- Young III, William W. "From Describing to Naming God: Correlating the Five Ways with Aquinas' Doctrine of the Trinity", in New Black Friars, Vol. 85. 999 (2004), pp. 527-541.
- Zizioulas, John D. Being as Communion: Studies in Personhood and the Church, Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 1993.
- Zizioulas, John D, "On Being a Person: Toward an Ontology of Personhood", in Persons, Divine and Human, C. Schwöbel and C. Gunton (eds.), Edinburgh: T&T Clark, 1999, pp. 33-46.

الفهرس



شهد الثلث الأخير من القرن العشرين ولادة ظاهرة معرفية تدعى «حالة ما بعد الحداثة»، وهي تمتدّ بسرعة وتهيمن على المشهد الثقافي الغربي.

أمام هذه الظاهرة المعرفية يجد اللاهوتيون أنفسهم في مواجهة مع عدة تساؤلات:

أَهناك تعريف لما بعد الحداثة؟ أَتشكل حالة ما بعد الحداثة قطيعة معرفية مع الحداثة أم أنها امتداد منقّح للحداثة؟ ما طبيعة العلاقة التي يجب أن يقيمها اللاهوت مع ما بعد الحداثة؟ أَعلى الخطاب الديني أن يكون تابعاً لحقول ومنهجيات المعرفة، أم يجب أن يؤدي دور القائد لها؟ أَعلى الخطاب الديني أن يؤمّن للفكر الإنساني العلمي العام المبررات المعرفية الداعمة والمشرعنة له، أم على هذا الخطاب أن يتحدى طروحات هذا الفكر قلباً وقالباً وبلا أيّ تحفظات من زاوية الإيمان الديني بحقيقة مطلقة خارجية قائمة في ذاتها، اسمها الله؟ كيف يجب على الخطاب الديني أن ينظر إلى بعض التفاسير المعاصرة لمفهوم الشخصانية؟

هناك تحدٍّ أمام الخطاب الديني في كلّ الأديان في السنوات القادمة، بدأ اللاهوت المسيحي يدركه ويواجهه بجدية في الغرب. كما بيّن المؤلف أنَّ العلاقة التداخلية المتبادلة بين الخطاب الديني وحقول المعرفة ما بعد الحداثوية أمر ممكن، وأنَّ وجود مثل هذه العلاقة ليس مجرد استراتيجية نجاة وحفاظ على الوجود، بل يمكن لهذا التفاعل التبادلي أن يصبح وسيلة انفتاح إيماني ديناميكي على العالم.

نجيب جورج عوض: باحث سوري متخصص في اللاهوت المسيحي

ISBN 978-614-8030-51-2



مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للنشر والتوزيع